Supplemente

zu

Fr. v. Schlegel's

sämmtlichen Werken.

In vier Theilen.

Zweiter Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Friedrich Schlegel's
Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch=theologischen Inhalts.

Herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Zweiter Theil,

enthaltend des ersten Bandes zweite Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Supplemente

zu

Fried. v. Schlegel's sämmtlichen Werken.

Zweiter Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Die

Entwicklung der Philosophie.

Erstes Buch.

Erstes Buch.

Einleitung
und
historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

1.
Von der Einleitung zur Philosophie selbst.

In den letztern Zeiten der neuern Philosophie hat man die Einleitung zur Philosophie vorzüglich auf zweierlei Art zu geben versucht: einerseits (z. B. in Fichte's Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten) als Uebergang von der gewöhnlichen Lebensansicht zu der höhern speculativen Ansicht der Philosophie — Vergleichung des Lebens mit der Philosophie —, andrerseits (z. B. Fichte's kleine Schrift über das Wesen der Wissenschaftslehre) als eine Demonstration aus sämmtlichen Wissenschaften, daß Philosophie durchaus nothwendig sey, und zwar besonders um jenen Wissenschaften das erste Princip zu geben, sie zu begründen und zu bestimmen — eine Vergleichung der Wissenschaften mit der Philosophie, ihre Verhältnisse zu derselben und umgekehrt. — Erstere kann man, insofern darin die höhere philosophische Ansicht vor der gewöhnlichen Denkart des gemeinen Lebens angepriesen wird, die rhetorische, letztere aber die encyklopädische nennen, weil sie alle Wissenschaften in Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie zu umfassen strebt.

Beide Arten sind aber zweckwidrig, denn wie soll eine reelle, fruchtbare Vergleichung der Philosophie mit dem Leben und mit den Wissenschaften statt haben können, ehe man mit der Philosophie selbst bekannt, und, was noch mehr sagen will, auf dem Reinen ist? Denn so lange sich die Philosophie immer noch in einem streitigen, unvollkommenen Zustand befindet, möchte es wohl schwer zu erweisen seyn, daß alle andere Wissenschaften ihre ersten Principien aus der Philosophie hernehmen sollen.

Eine dritte ältere, bei den Scholastikern gebräuchliche, Art philosophischer Einleitung ist die Logik. Sie ward immer der Metaphysik, der eigentlichen Philosophie vorangeschickt, war allgemein als eine zur Philosophie nothwendige Einleitung angenommen, und ist es größtentheils noch, und zwar enthält sie einen wissenschaftlichen Anspruch, will eine Wissenschaft seyn. Selbst Kant und Fichte lassen sie noch als solche bestehen, obschon sie freilich ihre Ansprüche sehr beschränken. Es wird also eine nähere Untersuchung erforderlich seyn, um zu beweisen, daß sie als eigentliche und zureichende Einleitung in das System der Philosophie selbst eben so verwerflich ist als die zwei erstern Gattungen, und gar nicht als Wissenschaft für sich, sondern nur als Organon bestehen kann.

Vorläufig mag es hinlänglich seyn zu bemerken, daß die Logik uns gar nicht lehren kann, was Wahrheit ist, uns eben so wenig das Grundprincip der Philosophie geben kann. Beides würde nothwendig zur Philosophie selbst gehören, so daß also auf jeden Fall Einleitungen, welche dergleichen Ansprüche machen, unstatthaft wären.

Den Anfangspunkt für die Philosophie provisorisch nachweisen zu wollen, mag eher angehen, als das Grundprincip (wenn es übrigens ein Grundprincip der Philosophie gibt?) von der Philosophie abgesondert angeben, wie das wirklich in einigen wissenschaftlichen Einleitungen ist versucht worden. Man kann zugeben, daß in einer vorläufigen Abhandlung der Punkt, von wo aus man zu philosophiren beginnen muß, aufgesucht und nachgewiesen werde.

Dasselbe gilt von einer Definition der Philosophie. Vorausgesetzt, daß eine eigentliche Definition ein vollständiger Begriff der Philosophie, eine reelle, charakteristische, den ganzen Gegenstand umfassende Beschreibung seyn müsse, läßt sie sich nicht in einer Einleitung geben. Die Einleitung würde sonst Philosophie seyn, man müßte dann die Philosophie von der Philosophie trennen oder einer fremden Disciplin unterwerfen wollen? wie dies bei denjenigen geschieht, welche das Grundprincip der Philosophie in einer Einleitung angeben.

Eine kurze, vorläufige, oberflächliche und vage Definition läßt sich freilich leicht finden, und auch eben nicht mißbilligen. Dann ist sie: Erkenntniß des innern Menschen, der Ursachen der Natur, des Verhältnisses des Menschen zur Natur und seines Zusammenhangs mit ihr; oder, wenn noch keine wirkliche vollendete Philosophie vorhanden, ein Streben nach jener Erkenntniß.

Eine wohl eigentlich zweckmäßige Einleitung aber kann nur eine Kritik aller vorhergegangenen Philosophien seyn, welche zugleich auch das Verhältniß der eigenen zu den andern schon bestehenden Philosophien aufstellt.

Wie natürlich und nothwendig eine solche Einleitung ist, beweist das Verfahren mehrerer Philosophen, welche, wenn auch nicht in einer Einleitung zusammengeschrieben, doch hie und da in ihren Werken dieselbe Art Kritik ausgeübt haben, z. B. Plato; auch Fichte.

Gänzlich von allen vorhergegangenen Systemen und Ideen abstrahiren, und dieß alles verwerfen, wie Descartes versucht hat, ist durchaus unmöglich. Eine solche ganz neue Schöpfung aus dem eigenen Geist, ein gänzliches Vergessen alles Vorhergedachten hat freilich auch Fichte versucht, ist ihm aber eben so mißlungen.

Es ist aber auch gar nicht nothwendig, ein solches zu bewerkstelligen, da das einmal richtig Gedachte als solches immer befunden werden, und insofern auch nicht allein von dem Nach-

folgenden sehr gut angenommen werden kann, sondern eigentlich angenommen werden muß.

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch einer solchen Einleitung erheben, sind indessen sehr groß und mannichfaltig.

Denn will der Philosoph seine Ansicht über vorhergegangene Philosophien befriedigend verbreiten und interessante Charakteristiken fremder Systeme entwerfen, so muß er, außer seiner eigenen Philosophie, einen noch unverbrauchten Rest von Genie, einen Ueberschuß an Geist, einen Geist, der über sein eigenes System hinausgeht, besitzen; eine Sache, die äußerst selten ist. Daher dann auch dergleichen einleitende Ansichten der bisherigen Philosophien unzureichend und unbefriedigend sind. Sie halten sich durchgehends nur am Nächsten: entweder versuchen sie von allem Vorherigen zu abstrahiren, wobei dann aber doch immer, weil, wie schon gesagt, eine solche Abstraction unmöglich, Reminiscenzen oder Widerlegungen anderer Systeme vorkommen; oder sie suchen das zunächst vorhergehende System zu widerlegen, oder zu vernichten, oder sie läutern und kritisiren es, schließen sich zum Theil oder ganz daran an. — Dieses Verfahren ist durchaus unzureichend und unbefriedigend, weil ein philosophisches System sich auf das andere stützt, zur Verständigung des einen immer wieder die Kenntniß des andern vorhergehenden erforderlich ist, und die Philosophien eine zusammenhängende Kette bilden, wovon die Kenntniß eines Gliedes immer wieder zur Kenntniß des andern nöthigt.

Dies führt nun nothwendig zur Geschichte der gesammten Philosophie. Die meisten der bisherigen Historien der Philosophie sind aber ohne allen philosophischen Geist abgefaßt, und bestände auch eine solche gute und vollkommene Behandlung der Philosophie, so wäre sie doch als Einleitung zur Philosophie unzuläßig, denn streng genommen gibt es keine eigentliche Geschichte der Philosophie, sondern eine Kritik derselben.

Gegenstand der Geschichte kann nur das Lebendige seyn. Die Geschichte erzählt, und stellt Handlungen, Thaten und Begebenheiten dar: dies kann aber bei einer Geschichte der Phi-

losophie nicht statt haben. Es kommt dabei auf die Ideen, Meinungen und Gedanken der verschiedenen Philosophen an, welche zu untersuchen, zu erklären und zu beurtheilen nicht Sache der Geschichte, sondern der Kritik ist.

2.

Von der Kritik der Philosophie.

Das anfänglich sehr ausgedehnt scheinende Feld dieser historischen Kritik wird dadurch sehr eingeschränkt, daß darin nur diejenigen Philosophen, von denen wir vollständige Werke besitzen, und dann auch nur vollkommen originelle Werke berücksichtigt werden können. Ein philosophisches System ist nur im Ganzen verständlich; daher muß man es in seinem ganzen Umfang übersehen können. Ein System, worin auch nur ein Theil fehlt, ist für die Kritik der Philosophie überhaupt von eben so geringem Werth, als ein bloßes Fragment aus einem ganzem System.

Auch können Philosophen, die blos die Meinungen eines anderen oder mehrerer wiederholt, oder ein früheres System von neuem dargestellt haben, gar nicht in Betracht kommen.

Diese Kritik läßt sich blos auf das Reinphilosophische ein, abstrahirt von allem Litterarischen, Biographischen, von allem was kein sicheres Denkmal eines bedeutenden Systems und zwar eines Selbstdenkers ist; eben so nimmt sie gar keine Notiz von den Gattungen der Philosophie, die ihre Bestimmungen blos von der besondern Form, worin sie vorgetragen, oder von den äußern Verhältnissen, worin sie gestanden, erhalten haben; sie läßt z. B. die scholastische Philosophie nicht als eigene Gattung bestehen; — sie hat es blos mit der Materie zu thun, denn die Kritik soll eine Charakteristik des Inhaltes eines Werks, dieses oder jenes philosophischen Systemes seyn.

Ferner liegt dieser Kritik als nothwendig zur Einleitung in die Philosophie die unläugbare Thatsache stillschweigend zum Grunde, daß die Philosophie als Wissenschaft noch mangelhaft und unvollkommen ist; denn wäre sie vollkommen und vollendet, so bedürfte es jener kritischen Einleitung ganz und gar nicht. Eben wegen diesem besondern Zustande der Philosophie können nun auch die partikulären moralischen Meinungen der Philosophie bei einer kritischen Uebersicht aller Philosophien gar nicht in Anschlag kommen. So lang als eine Philosophie noch mangelhaft, können blos die speculativen Principien und Meinungen derselben für den Kritiker Interesse haben; die Hauptgrundsätze der Moral, die eo ipso mit der speculativen Theorie zusammenfallen, sind auf allen Fall in die Kritik mit einbegriffen; Folgerungen aber aus den ersten Principien, angewandte Philosophie muß besonders in ihrem Detail ganz ausgeschlossen bleiben. Solche specielle Lehren und Meinungen sind bei einer Geschichte der Menschheit oder auch einzelner Nationen (z. B. in der römischen Geschichte der Stoicismus), da ihr Einfluß oft von der größten Wichtigkeit gewesen, allerdings sehr interessant, nicht aber bei einer Kritik der Philosophien; ihr Gebiet wird hiedurch also noch enger begränzt. Dagegen hat sie aber nicht allein den genetischen und historischen Zusammenhang der Systeme (wo ein System Fortbildung eines frühern ist) oder ihre polemische Beziehung zu zeigen, sondern sie soll auch den Grund nachweisen, warum es bisher nicht gelungen, die Philosophie vollkommen zu vollenden? Es wird dies nothwendig zur Untersuchung des Ursprungs der Philosophie überhaupt und ihrer Möglichkeit, mithin auch ihrer Erkenntnißquellen, also zu einer Kritik des Erkenntniß-Vermögens führen.

Anmerk. Kant hat durch seine Kritik der reinen Vernunft eine Einleitung, wie die hier beschriebene, gegeben, nur hat sie noch manche Mängel. Ein Hauptfehler, woher auch die Schwierigkeit entspringt, das Werk zu verstehen, ist: daß es aus zwei vermischten Theilen besteht. Die Kritik der Philosophie ist durchaus mit der Kritik des Erkenntnißvermögens gemischt, und das eine von dem an-

dern nicht leicht zu scheiden, da es doch zwei für sich bestehende Theile ausmachen müßte.

Endlich soll sie gar die falsche von der wahren Philosophie unterscheiden, und erstere von ihrer nähern Untersuchung ganz ausschließen.

Wie kann aber die Kritik, ohne ein System zu haben oder vorauszusetzen, welches sie doch besonders als Einleitung zur Philosophie nicht thut, die wahre von der falschen unterscheiden?

Und wie kann sie den Widerstreit der verschiedenen Philosophien gegen einander zeigen, erklären und nachweisen, (wie doch gesagt worden, daß sie thun müsse), wenn sie die falsche Philosophie von ihrer Untersuchung entfernen soll?

Auf erstere Fragen ist zu antworten, daß die Kritik eben so, wie die Poesie, Malerei und die übrigen Künste, ohne selbst zu dichten, zu malen u. s. w., zu beurtheilen vermag, auch die Philosophie, ohne selbst ein System zu haben oder gar für möglich zu halten, beurtheilen, und die falsche kritisch blos negativ unterscheiden kann, ja sie kann nach einigen negativen Hauptbegriffen aus blos negativen Gründen beweisen, daß diese oder jene Philosophie ihrer eigenen Absicht widerspreche, daß sie nichtig, unphilosophisch sey, d. h. sie eigentlich vernichten.

Es läßt sich, ohne daß es eine vollendete Philosophie gibt, ohne daß eine solche je zu erreichen wäre, doch wohl einsehen, daß einige auch noch so sehr verschiedene Philosophien auf dem rechten Weg, eigentlich philosophisch, andere hingegen auf dem falschen Weg, unphilosophisch sind: das plus und minus unter diesen Systemen, die geringere und größere Entfernung von dem Wahren zu unterscheiden und deutlich anzugeben, erfordert freilich einen noch höhern Grad von Kritik.

Daß man ohne eine eigene Philosophie einen vorläufigen negativen Begriff dieser Wissenschaft haben könne, wird man eben so leicht zugeben. —

Noch weniger wird man in Abrede stellen, daß die falsche Philosophie, weil sie, einmal auf dem angegebenen Weg ver-

nichtet, kein Interesse mehr für uns haben kann, nicht Gegenstand der Kritik seyn könne.

Gegen den zweiten Einwurf ist zu bemerken: die Kritik soll freilich den Widerstreit der verschiedenen Systeme, aber nur insofern sie beide auf dem rechten Wege sind, nachweisen; denn der Streit zwischen ganz ungleichen Theilen ist kein eigentlicher Streit — bei ganz disparaten Theilen, wo einer den andern ganz aufhebt, kann unmöglich ein Streit statt finden. Der Widerstreit des Idealismus gegen den Materialismus, gegen den Empirismus wird sich leicht zeigen lassen. Was wird aber dabei gewonnen? Es ist eine Sache, die sich von selbst versteht. Schwerer ist es, den Streit verschiedener Systeme von einer und derselben Art zu zeigen, zu erklären, wo möglich zu lösen, oder, wenn blos ein Schein von Widerstreit vorhanden, ihn zu heben; aber dies allein ist auch lehrreich und interessant.

Was endlich die wahre Philosophie betrifft, so kann die Kritik auch diese nicht zum Gegenstand haben, sie ließe, wenn sie wirklich existirte, keine Kritik zu, höbe das Bedürfniß einer Kritik völlig auf.

Die Kritik kann also weder die falsche noch die wahre Philosophie, sondern nur die Mischung beider, die unvollkommene, die auf dem Wege zum Wahren befindliche zum Gegenstand haben.

Anmerk. Nur ist zu bemerken, daß da diese Kritik nicht die Philosophie selbst, sondern nur die Einleitung dazu ist, man auch nicht die strengen Forderungen von systematischem Zusammenhang und Consequenz, wie an das System selbst, machen kann.

Insofern sie zum Geschäft hat, die falschen Systeme von den wirklichen philosophischen zu unterscheiden, muß sie auch ihre verschiedenen Arten zeigen und erklären, die wahrhaft philosophischen Systeme aber freilich näher beleuchten und untersuchen. Hieraus folgt eine dritte Abtheilung unserer Einleitung, nämlich eine Untersuchung sämmtlicher Arten von Philosophie. Es soll dies keine historische Aufzählung

und Aneinanderreihung aller philosophischen Systeme, auch keine Deduction aller irgend möglichen Philosophien, oder Beweis der Nothwendigkeit der vorhandenen, sondern eine wissenschaftliche Construction aller Philosophie seyn.

Diese kritische Untersuchung sämmtlicher Arten von Philosophie geht füglich den beiden andern voraus, denn sie muß durch ihre Scheidung des Unphilosophischen von dem Philosophischen, und dadurch, daß sie die sämmtlichen Gattungen und Arten der Philosophie bestimmt, den folgenden Untersuchungen nicht allein den Weg bahnen, sondern auch besonders den historischen zur Richtschnur dienen.

3.

Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zu einander.

Alles, was wir von Philosophie, oder was sich dafür ausgibt, kennen, läßt sich in fünf Hauptarten eintheilen, in Empirismus, Materialismus, Skepticismus, Pantheismus und Idealismus.

Der Empirismus kennt nichts als die Erfahrung durch sinnliche Eindrücke, und leitet daher alles aus der Erfahrung ab.

Der Materialismus erklärt alles aus der Materie, nimmt die Materie als das Erste Ursprüngliche, als den Urquell aller Dinge an.

Der Skepticismus leugnet alles Wissen, alle Philosophie.

Der Pantheismus erklärt alle Dinge nur für eins und dasselbe, als eine unendliche Einheit ohne alle Verschiedenheit. Er hat nur eine Erkenntniß, nämlich die der höchsten Identität a=a; d. h. eine negative Erkenntniß des Unendlichen.

Der Idealismus leitet alles aus einem Geist, erklärt das Entstehen der Materie aus dem Geiste, oder ordnet ihm doch die Materie unter.

Aus der Charakteristik der vier ersteren Arten wird sich ergeben, daß die letztere die einzige, welche auf wahrem Weg, d. h. recht eigentlich philosophisch ist. Daher muß die Untersuchung der ersteren auch nothwendig jener der letzteren vorangehen.

Alle diese Arten: Empirismus, Materialismus, Skepticismus und reiner Pantheismus, die eigentlich keine Philosophie zu nennen, weil sie ihre große Unvollkommenheit in sich selbst tragen, hängen genau zusammen, gehen in einander über.

Von dem Empirismus

als der niedrigsten Stufe wird billig der Anfang gemacht. Er ist eigentlich kaum Philosophie zu nennen, und man kann füglich sagen: Empirismus ist Resignation auf die Philosophie, aus Mangel an Kraft dazu. Er bleibt bei der Erfahrung stehen, erkennt die Wahrheit nur aus sinnlichen Eindrücken, und läßt sich nicht im geringsten auf das innere Wesen der Materie ein, worauf doch der Materialist sein Hauptaugenmerk richtet. Diese Denkart ist also ein gänzliches Stillstehen und so zu sagen völliges Enthalten von allem Philosophiren; daher denn auch ein denkender Empirist entweder in den Materialismus oder in den Skepticismus gerathen muß. Denn da diese Philosophen allen Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen aufheben, von letzterem gar nichts wissen, blos das sinnliche Materielle annehmen, so ist gar keine Ursache vorhanden, warum sie nicht bis zum ersten Urgrund aller sinnlichen Eindrücke vordringen, oder von den Er-

scheinungen zu der ersten Materie, den Atomen, dem Quelle aller Dinge zurückkehren?

Deswegen sind auch fast alle Empiriker geheime Materialisten; nur fürchten sie die Bekennung dieses kühnen, furchtbaren und gefährlichen Systems. Es ist dies besonders mit Rücksicht auf unsere Zeit gesagt, welcher vor allen andern die Empirie eigen ist. So rührt auch die Ansicht des Materialismus, als eines als Wissenschaft furchtbar consequenten, in moralischer Hinsicht sehr gefährlichen Systems, wodurch die Empiriker in ihrer empirischen Denkart zurückgehalten werden, blos und lediglich aus den besonderen Verhältnissen her, worin die Philosophie in neueren Zeiten gestanden hat und zum Theil noch steht. Dies ist nämlich der Streit der Theologie gegen den Materialismus, worin jene ihm eine Philosophie entgegengesetzt, die selbst nicht auf guten Füßen stehen mochte, dieser aber in seinen Aeußerungen und Angriffen sich viel zu stark und zu heftig bewiesen hat. Das gehört nun freilich nicht zum eigentlichen System, sondern ist nur der polemische Theil, konnte aber bei einer eben nicht zum besten gegründeten Gegenwehr die Widerstreitenden über die Gewißheit und Wahrheit ihres eigenen Systems beunruhigen und sie bewegen, den Materialismus lieber als gefährlich auszuschreien, als ihn vollkommen zu widerlegen.

Der zweite Fall, daß ein dem Empirismus ergebener, jedoch nicht unthätiger Denker, statt in den Materialismus auch in den Skepticismus gerathen könne, wird eintreten, wenn das Individuum mehr von einem furchtsamen als kühnen Charakter ist. Natürlich und leicht ist überdem dieser Uebergang genug. Die sinnlichen Eindrücke, worin der Empiriker allein die Wahrheit sieht, sind immer subjectiv, sehr schwankend und trügerisch, noch mehr die aber aus diesen ersten Eindrücken abgeleiteten Folgerungen; denn streng allgemeingeltend können sie nicht seyn, da es nach der empirischen Ansicht kein allgemeingeltendes Princip überhaupt, also auch kein solches Princip der Folgerungen gibt — es wäre dies ja ein Vernunftgesetz. Sie sind demnach zufällige Vermischungen von sinnlichen Eindrücken, und zwar, um je weiter sie von dem ersten Eindruck entfernt und abgeleitet,

desto mehr sind sie geschwächt, zufällig und ungewiß. Was ist nun wohl leichter und natürlicher, als wegen dieser in die Augen fallenden Unbestimmtheit, wegen dem Täuschenden und Schwankenden der sinnlichen Eindrücke alles daraus abgeleitete Wissen selbst zu bezweifeln und gänzlich zu leugnen.

Man sieht aus dem bisherigen, daß der Empirismus keine reine bestimmte Denkart ist, indem er immer zwischen Materialismus und Skepticismus hin und herschwankt. Es wäre dies schon hinlänglich, ihn zu widerlegen; kräftiger geschieht dies aber durch das Princip des Pantheismus, den Satz der Identität a=a. Die hohe Evidenz und absolute Gewißheit dieses Princips aller negativen Erkenntniß annihilirt den Empirismus gänzlich. Er muß nothwendig zugeben, daß a=a; dies ist aber keine sinnliche, sondern eine Vernunft-Erkenntniß, er wird also gezwungen, eine solche höhere Erkenntniß anzunehmen, und ist somit, wenn es auch nur negative Vernunftkenntniß gäbe, völlig geschlagen und umgestoßen.

Endlich nimmt ihm der Idealismus, wenn er ihn auch nicht, wie der Pantheismus, ganz annihilirt, alle Waffen, und widerlegt ihn auf die befriedigendste Weise. Der Empirist weiß z. B. nur wieder durch die Sinne, wie viel Sinne er habe, und wie es damit beschaffen; er kann demnach nicht gewiß seyn, daß es nicht noch viele andere Sinne gäbe, wovon er bis dahin noch keine Erfahrung hat, und welche die verborgenen Quellen einer andern höheren Erkenntniß wären. Hierdurch gibt er dem Idealisten die gegründete Ursache einzuwenden: „es ist allerdings ein Sinn, den nicht alle Menschen haben, der Sinn der intellectuellen Anschauung, wodurch ich die intellectuelle Welt erkenne", und muß, wenn er consequent seyn will, die Möglichkeit solcher intellectuellen Anschauungen zugeben.

Ferner macht der Empirist selbst einen Unterschied zwischen äußeren und inneren Sinnen; er gelangt nie selbst zum Gegenstand außer ihm, hat immer nur ein Bild, Eindruck, Vorstellung davon —; woher weiß er nun, daß der innere Eindruck, von dem er freilich gewiß ist, von einem äußeren wirklichen Gegenstand herrühre und demselben entspreche? so kann

ihm ja von einem Geist inspirirt seyn, und das ist doch denkbarer, als daß der äußere so fremde körperliche Gegenstand in den Geist hineinsteige und eindringe.

Durch diese Möglichkeit eines geheimen, verborgenen, unbekannten Sinns, die er als eigentlicher consequenter Empirist zugeben muß, eröffnet er zugleich der gröbsten materiellsten Schwärmerei Thor und Thür. Der krasseste Aberglaube verträgt sich daher auch sehr gut mit dieser Denkart, wie wir das denn auch nicht allein bei einzelnen Empirikern, sondern gar bei ganzen Nationen, die recht in den tiefsten Empirismus versunken sind, und für speculativen Zweifel oder zweifelhafte Speculation gar keinen Sinn und davon ganz abstrahirt haben, auffallend bestätigt finden.

Die Nichtigkeit dieser Gattung ist in dem bisherigen hinlänglich beweisen, indem nämlich gezeigt worden, daß sie mit sich selbst in Widerspruch steht; indessen wird sich auch noch durch ihre größere Verwandtschaft mit andern nicht philosophischen Disciplinen darthun lassen, daß sie eine Aftergattung der Philosophie sey.

Beim Empiristen gründet und beschränkt sich alles auf die Erfahrung, gibt es kein Wissen der Vernunft; wo aber von allem Wissen der Vernunft abstrahirt wird, bleibt kein anderes als ein *historisches* übrig, und hat keine andere Wissenschaft als *Historie* statt. Der Empirismus statuirt daher nur *eine einzige große* Wissenschaft, die *Geschichte*. Wegen dem großen Umfang derselben würde es darin freilich mehrere, wiewohl gar nicht streng wissenschaftliche Abtheilungen, sondern blos zum praktischen Gebrauch, geben müssen — Abtheilungen, die ganz ohne allen Einfluß von Wissenschaftlichkeit entstehen. So würde sich z. B. fragen, ob man einen sich verändernden fortschreitenden Gegenstand, (dann wäre es eigentliche Historie), oder einen fixirten, den man beschriebe (dann Geographie), ob man äußere Begebenheiten oder innere Beobachtungen vor Augen habe? Beispiele von letzterer Art sind die bei so allgemein herrschendem Empirismus häufigen (z. B. Rousseau) Confessionen u. s. w.

Es gibt aber doch auch für den Empirismus einen Standpunkt, wodurch er veredelt werden und mit dem Idealismus in nähere Beziehung kommen kann. Dann ist er aber blos Denkart, nicht System; er macht gar keinen Anspruch auf systematischen Zusammenhang und kann ihn nicht machen, denn der strenge Empiriker beschränkt sich eigentlich blos auf die Kenntniß des innern Menschen, läßt sich auf die ersten Ursachen der Natur u. s. w. nicht ein, ist demnach durchaus subjectiv und individuell, und nicht Philosoph zu nennen, man müsse denn so viele Philosophen gelten lassen, als Menschen im Stande sind, sich selbst zu beobachten.

Die Gedanken eines Mannes, der, weil er mehr auf die Praxis als auf die Speculation sein Bestreben richtet, für sich auf alle andere als Erfahrungskenntnisse resignirt, machen sie gleich nicht ein System aus, — können doch der Denkart des wahren Philosophen sehr analog und für ihn sehr interessant seyn. Ein solcher moralischer Lebensphilosoph kann es, wenn auch nicht zu einem hohen Moralsystem, doch in der Ausbildung des moralischen Sinns und Gefühls sehr weit bringen. Daher mögen sich diese Empiristen auch sehr wohl mit den Idealisten vertragen; diese können es wohl zugeben, daß der innere moralische Sinn eines Sokrates von dem eines Ungebildeten eben so verschieden sey, als das gebildete Auge eines Malers gegen den vernachläßigten Sinn eines andern Menschen, — und zwar werden die Resultate solcher Reflexionen über sich selbst um so viel besser und vortrefflicher seyn, je vortrefflicher der Philosoph selbst und sein moralischer Sinn ist.

Um dieß alles deutlicher zu machen, ist hier besonders Sokrates anzuführen. Er hat wirklich nach den meisten Zeugnissen auf die Erkenntniß der ersten Ursachen der Natur, wie auf die skeptischen Spitzfindigkeiten und die höhere Speculation ganz freiwillig Verzicht geleistet, und sich blos auf die Reflection des innern Menschen, auf die moralische Lebensphilosophie des gesunden Verstandes beschränkt. — Dabei finden sich aber in seinen uns noch bekannten wenigen Aeußerungen, so wie überhaupt bei den Meinungen aller edlen über sich selbst

und andere reflectirenden Menschen gewöhnlich der Fall zu seyn pflegt, immer Voraussetzungen intellectueller Erkenntnisse und Ideen, welche, da sich mit dem gewöhnlichen Empirismus Ideen doch gar nicht vertragen können, von ihm als Schwärmerei angesehen werden, wie dies auch die Urtheile der meisten Empiriker über Sokrates beweisen; sie loben ihn außerordentlich, nur bedauern sie, daß er bei allen seinen Verdiensten dennoch zum Theil ein Schwärmer gewesen. Es unterscheidet sich also diese Denkart sehr vortheilhaft von dem gewöhnlichen systematischen Empirismus, und ist mit Recht als die vernünftigste Art Empirismus, als die beste Seite desselben zu betrachten, besonders weil sie den Uebergang zum Idealismus macht. Sie steht, im Gegensatz mit dem gewöhnlichen Empirismus, mit dem Materialismus und Skepticismus in gar keiner Berührung, noch weniger mit dem Pantheismus als der höchsten Abstraction und tiefsten Tiefe der Speculation; wohl aber von Seiten der Moral mit dem Idealismus.

Anmerk. Die Behauptung, daß Sokrates sich blos auf die moralische Lebensphilosophie beschränkt habe, ist historisch nicht ganz zu erweisen, wird aber hier als die wahrscheinlichste vorausgesetzt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit der intellectuellen Philosophie sehr gut bekannt gewesen, und nicht etwa aus Beschränktheit oder Armuth des Geistes, sondern zum Behuf seines praktischen Zwecks von der höheren Speculation abstrahirt habe.

Endlich könnte man noch anführen, daß einige Idealisten zu den Empiriken zu zählen, sofern sie nämlich alles positive Wissen von sinnlichen Eindrücken ableiten, wenigstens den Grund und Anlaß dazu von der Erfahrung hernehmen; weiterhin wagen sie sich als Idealisten freilich über das Gebiet der Erfahrung hinaus, z. B. Kant, und, nur noch in viel strengerem Sinne auch Fichte. Ersterer leitet nun einmal ganz positiv alles Wissen von den sinnlichen Erfahrungen, blos den Glauben von den geistigen Anschauungen her.

Von dem Materialismus.

Wie leicht und natürlich der Uebergang von dem Empirismus zum Materialismus, ist in dem vorhergehenden gezeigt worden; es folgt demnach hier zunächst die Charakteristik dieser Gattung.

Der Materialismus ist, insofern er über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht, und den Geist und alle Dinge aus der Materie abzuleiten und zu construiren wagt, viel freier und kühner als der Empirismus, eigentlich ein transcendenter Empirismus. Damit ist aber nur gesagt, daß er nicht gerade die schwächste, unhaltbarste, niedrigste Gattung, indessen doch nicht mehr als die zweite Stufe der philosophischen Entwicklung wäre, eine Gattung, die ebenfalls nicht als Philosophie bestehen kann, von der sich zeigen läßt, daß sie sich selbst widerspricht, und von andern höhern, wenn selbst noch nicht wahren Arten der Philosophie vernichtet wird.

Der Materialismus, und zwar der gröbste und gemeinste, sucht das Universum aus ursprünglichen Atomen zu construiren. Construiren heißt aber: eines aus dem andern nach Causalität, Zweck und Ordnung systematisch in der strengsten Verbindung und Einheit ableiten und begründen. Wie ist dies aber möglich, ohne den Geist vorauszusetzen oder wieder in die Materie einzuführen? Denn woher sind diese Gesetze anders als aus dem Geist? Und wie ist anderseits ein System, das darauf Anspruch macht, ein wahrhaft philosophisches zu seyn, ohne Geist, d. h. ohne Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit möglich? Da es ohne diese keine Consequenz, also kein System gibt. Es ist deshalb auch sehr natürlich, daß man in dieser Art von Philosophie noch kein regelmäßiges, zusammenhängend gedachtes System zu Stande gebracht, sondern daß im Gegentheil alle materialistische Philosophien ihre Inconsequenz am auffallendsten an der Stirn tragen.

Endlich ist die nothwendige, von allen Materialisten postulirte Hypothese von den ursprünglichen Atomen noch nie er-

wiesen, und die allerwillkürlichste, die es geben kann; ihr System beruht also auf nichts, und sie können nicht verhindern, daß der Skeptiker es durch diese einzige Bemerkung nicht völlig umstoße.

Der Materialismus kann es also 1. nicht zu einem System bringen, oder er müsse 2. sich selbst widersprechen, einen Geist als Gesetzgeber annehmen, und 3. beruht sein ganzes System auf einer willkürlichen Hypothese.

Freilich gibt es noch einen andern höhern Materialismus, den dynamischen, eine Gattung, welche vorzüglich nur bei den Griechen existirt hat.

Nach diesem System wird die Entstehung aller Dinge aus dem Streit, Verbindung und Trennung unsichtbarer Elemente erklärt — alle äußere Erscheinungen sahen sie als Producte des wechselseitigen Aufeinanderwirkens mehrerer Elemente an; — ein solcher sich immer wiederholender, unaufhörlicher Kampf ist aber nicht ohne Bewegung, Veränderung, Thätigkeit und Leben denkbar, — daher fanden sie denn darin auch die Quelle eines ewigen innern Lebens und Werdens, welches sie der Natur beilegten, sie sahen sie als ein lebendiges Wesen an, worin alles geistig und beseelt ist. Hierdurch unterscheidet sich nun jene Gattung sehr vortheilhaft von dem atomistischen Materialismus, der nicht mehrere Urkräfte, sondern nur ein einziges Princip, ein Chaos von einer unendlichen Menge ursprünglicher Atomen annimmt, und blos bei dem Aeußern der Körper stehen bleibt, sich nicht auf das innere Wesen derselben einläßt, so daß es dieser Vorstellungsart nach im Innern der Natur keinen Geist, kein Leben gibt, nichts beseelt, sondern alles todt ist, wohingegen der dynamische Materialismus keine Körper sondern Kräfte, also etwas viel Höheres zum Urprincip annimmt und erst aus dem Kampf derselben die Körper entstehen läßt, deren grobe äußerliche Erscheinung er gar als trüglichen Schein betrachtet. Er wird deshalb auch dynamischer genannt, von δύναμις, Kraft. In philosophischer Rücksicht kann man ihn auch füglich Dualismus nennen, da die dem dynamischen Materialismus zu Grunde liegende Lehre der innern

Zwiefachheit und Gespaltenheit auch die Grundanschauung des Dualismus ist.

Er ist daher auch mit dem Idealismus und besonders mit demjenigen Theil desselben, den man vorzüglich Dualismus zu nennen pflegt, nicht eigentlich im Streit. Durch seine Ansicht der äußerlichen körperlichen Erscheinungen als bloßen trügerischen Scheins; der Natur, als belebt in einem ewigen Werden, in einer unaufhörlichen Entwicklung und Ausbildung; — und durch das Aufsuchen des Ursprungs aller Dinge in dem Conflict unsichtbarer Elemente verträgt er sich wenigstens ganz gut mit dem Idealismus.

Sollten einzelne particuläre Aeußerungen dynamischer Materialisten gegen den Idealismus, wenn nehmlich ein solcher Philosoph die wahre Philosophie leugnet oder ignorirt, dieser Behauptung widersprechen, so ist das nicht Schuld ihres Systems, sondern ihrer Individualität, ihrer subjectiven Ansicht beizumessen.

So sehr nun auch das Verfahren des dynamischen Materialismus dem Idealismus gemäß ist, indem er einverstanden mit demselben von der äußern Erscheinung materieller Dinge gänzlich abstrahirt, sich über den stupiden Glauben: die Körper kämen uns vor, wie sie wirklich sind, erhebt, das Reelle in den innern Kräften und ihren gesetzmäßigen Verhältnissen aufsucht, das Wesen aller Dinge auf wenige einfache innere Principien reducirt, und insofern, gerade wie der Idealismus, alles (gleichsam) in Geist auflöst; — so kann er dennoch nur als Physik, keineswegs als Philosophie bestehen. Als Physik steht er freilich der intellectuellen Philosophie sehr nahe, weil er bei seiner Ansicht der Natur ganz das Verfahren dieser Philosophie beobachtet, weshalb denn auch diese Art Physik die einzige ist, welche eine befriedigende Erklärung der Natur gewährt. Als Philosophie aber steht er sehr weit von dem Idealismus ab, da er nicht, wie dieser, das Ganze umfaßt, sondern von einer niedrigern Stufe, einem niedrigern Princip anhebt, als dieser und als die Philosophie überhaupt anheben muß. Er steigt nicht zu e i n e r ersten Ursache der Natur herauf, sondern nimmt

gleich in der ersten Construction des Universums zwei oder drei Elemente an, und hierin kann ihn eben der Pantheismus, dem er durch das Princip der ewigen Veränderlichkeit der Natur gerade entgegengesetzt ist, vollkommen widerlegen, indem er ihm die Nothwendigkeit und Evidenz eines einzigen ersten Princips der Beharrlichkeit, der rein geistigen Beharrlichkeit nämlich, welches er über seine Elemente hätte setzen müssen, beweist.

Endlich wird der Idealismus ihm immer vorwerfen, daß es ihm, freilich noch weniger dem Atomistiker, je gelingen könne, den Geist aus der Materie herzuleiten, ohne einen Machtspruch zu thun. Beide sind am Ende immer zu diesem Mittel gezwungen. Man kann wohl mit einem großen Anschein von Wahrheit zeigen, daß, so wie man gewöhnlich Geist und Körper annimmt, dieser einen großen Einfluß auf jenen habe; ja es mag, vorausgesetzt, daß unser Geist bedingt und der Körper das Bedingende ist, leicht der Fall seyn, daß der Geist vom Körper beschränkt wird. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß ersteres aus letzterem entstanden, und somit muß der Materialist bei den Elementen der Natur, bei der Physik stehen bleiben, kann sich nicht höher schwingen, auch dem Idealisten, der allerdings höher steigen will, nichts entgegensetzen, als den leeren unerwiesenen Machtspruch, daß es nicht gelingen könne; denn daß unser Geist ein Product des Körpers, die höchste Blüthe der körperlichen Organisation sey, ist noch nie bewiesen worden, und ein eben so großer, ja noch größerer Machtspruch; — es wäre aber dieser Beweis zur Unterstützung der ersten Behauptung durchaus erforderlich.

Es läßt sich höchstens darthun, daß die menschliche Organisation eine günstige und günstigere Disposition zu einem geistigen Princip habe, als irgend ein anderes organisches Wesen. Dieß reduzirt sich indessen alles nur darauf: daß unser Körper die Bedingung sey für unsern bedingten Geist. — Wie das auch ganz natürlich, da nur das Gleichartige (nicht das Gleiche) sich verbinden, erzeugen und fortpflanzen kann, nicht aber das Ungleichartige, völlig Heterogene. So wird man leichter zeigen können, wie der Geist aus dem Geiste, der Körper aus

dem Körper entstehen können, als umgekehrt der Geist aus dem Körper oder der Körper aus dem Geist. — Letzteres versucht nun freilich der Idealismus, und es ist dies auch eine sehr schwierige, nie ganz befriedigend zu lösende Aufgabe. Jedoch ist es immer ein höherer, besser gegründeter, dem Wesen der wahren Philosophie angemessenerer Versuch, die ersten materiellen Grundkräfte aus einer höheren geistigen Grundkraft ableiten zu wollen, als aus der verwickelten, groben, körperlichen Organisation, aus einem ganz speciellen Körper den eben so speciellen Geist.

Aus dem vorhergehenden muß nun hinlänglich klar seyn, daß der Materialismus nicht als Philosophie bestehen kann; er ist vom Skepticismus, Pantheismus und Idealismus widerlegt, dann auch gezeigt worden, daß er, so wie der Empirismus, sehr nahe mit der Historie verwandt, so auch dieser mehr mit einer andern wissenschaftlichen Disciplin, als mit der Philosophie selbst, und zwar mit der Physik verwandt ist. Dem eigentlichen Wesen des Materialismus nach gäbe es nur eine Wissenschaft: Physik, denn alles gehört zur Natur.

Aber außerdem ist er auch noch mit einer andern Hervorbringung des menschlichen Geistes näher verwandt als mit der Philosophie, und diese ist die Poesie. Das Wesen des Materialismus, von allem Aeußerlichen gesondert, zerfällt überhaupt in zwei Theile, wodurch er sich besonders auszeichnet: 1. das Princip der Priorität des Animalischen vor allem Intellectuellen und Uebersinnlichen, und 2. eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit begreifen, umspannen und umfassen zu wollen.

Eben durch diese große üppige Phantasie, und insofern er mit derselben Darstellungen erzeugt, die, wiewohl sehr animalisch und sinnlich, doch überaus poetisch sind, unterscheidet er sich fast allein vom Empirismus.

Die poetischen Darstellungen des Materialismus haben daher auch, weil sie dem Wesen dieser Gattung viel angemesse-

ner sind, durchaus den Vorzug vor den philosophischen; die poetische Seite desselben steht weit über der philosophischen und man kann dreist behaupten: der Materialismus neigt sich durchaus mehr zur Poesie als zur Philosophie; am besten und kräftigsten erscheint und spricht sich die ursprüngliche Denkart des Materialismus in Poesie aus, weit besser als in allen Systemen; ein Beweis davon ist die griechische Poesie, der dies Princip durchaus zu Grunde liegt.

Materialismus ist deshalb eigentlich auch nur als Poesie zu dulden; wenn auch die Poesie, die er hervorbringt, nicht gerade die wahre, so neigt er doch mehr zur wahren Poesie als zur Philosophie, er ist überhaupt mit dem Wesen der Poesie verträglicher.

Zunächst auf diese Charakteristik folgt der Abschnitt von der dem Materialismus geradezu entgegengesetzten Gattung, nämlich

Von dem Skepticismus.

Zeichnet sich der Materialismus durch eine kühne Phantasie aus, so thut es der Skepticismus durch eine furchtsame Nüchternheit (oder nüchterne Furchtsamkeit), und ist deshalb von Poesie und Kunst am weitesten entfernt.

Wenn er eine negative Philosophie, ein Leugnen aller Philosophie ist, kann er nicht an sich, sondern blos im Gegensatz mit andern Systemen charakterisirt werden. Ganz anders ist der aus dem Empirismus, ganz anders der aus dem Materialismus (dem dynamischen) entstehende und sich denselben entgegensetzende Skepticismus.

Der aus dem Empirismus hervorgehende ist der gemeine, ja der gemeinste Skepticismus.

Er entsteht sehr natürlich aus der Subjectivität, der Einseitigkeit und dem Mangel an Allgemeingültigkeit der vom Empirismus allein gekannten sinnlichen Wahrheit. Das Schwan-

kende und Unbestimmte der sinnlichen Eindrücke, so wie auch, daß die daraus gemachten Folgerungen subjectiv und täuschend bleiben, es eigentlich noch mehr sind, wie jene, da sie noch mehr dem Zufall unterworfen, als die Eindrücke selbst, läßt sich durch den gemeinen Skepticismus leicht und mit Erfolg beweisen. Insofern hat auch Hume allerdings gegen Locke recht, aber interessant ist dieser Streit nicht, da der Skeptiker ebenfalls von der blos sinnlichen Wahrheit ausgeht, freilich mit dem Unterschied, daß er sie leugnet; aber er kennt doch nichts anders, hat keinen andern Gegenstand als diese.

Eine höhere Art ist die aus dem dynamischen Materialismus entstehende, eine Art, die, so viel wir wissen, blos bei den Griechen statt gehabt, weil auch blos bei diesen jener Materialismus existirt hat.

Da die Dynamiker, um den eigentlichen ewigen Kampf ihrer ersten Elemente, durch den sie alle Dinge entstehen ließen, zu erklären, diesen Elementen und somit auch der ganzen Natur eine unbegränzte Veränderlichkeit beilegten, ohne sie jedoch einem höhern Princip der Beharrlichkeit unterzuordnen (wie dies in der Charakteristik der Materialisten ausführlich gezeigt worden), so müsse man in den Skepticismus gerathen; man brauche blos die Veränderlichkeit der Natur auf den menschlichen Geist überzutragen, und dies liegt doch sehr nahe, da der menschliche Geist ein Theil der Natur ist. Man behauptete: weil alles veränderlich und schwankend, so muß auch der menschliche Geist, folglich alle Erkenntniß schwankend und ewig veränderlich seyn.

> A n m e r k. Es gibt nichts Beharrliches in der Natur, also auch nicht im menschlichen Geist als Erkenntnißvermögen.

Das Denken und Erkennen, sagten sie, schwanke unaufhörlich wie das Daseyn selbst.

Es läßt sich aber dagegen einwenden:

1. Die negative Erkenntniß, d a ß e s n i c h t s B e h a r r l i c h e s, n i c h t s G e w i s s e s g e b e, ist doch gewiß; sie können dies nicht leugnen, müssen doch immerhin das erste

Princip, worauf sich ihre ganze Skepsis gründet, daß nämlich alles ewig veränderlich sey, als wahr annehmen; — etwas, das sie sich nicht erklären, noch weniger mit ihrem System vereinigen können.

Ueberhaupt lassen sich alle Arten von eigenthümlicher (positiver) Skepsis durch die Frage: wie kann man wissen, daß man nichts wissen kann? in gänzliche Verwirrung bringen und recht eigentlich vernichten. Es wird immer neben dem Nichtwissen ein Wissen, immer noch etwas übrig bleiben, was man weiß, so daß man diese Frage in allen Potenzen bis ins Unendliche fortsetzen könnte. Man wird kein anderes Resultat herausbringen, als daß das Wissen immerhin das Nichtwissen, die Unwissenheit in sich faßt: d. h. immer über die Unwissenheit hinaus geht.

Um aber zu unsrer speciellen Art Skepsis zurückzukehren, so läßt sich 2. dagegen einwenden: jene Veränderlichkeit ist nicht als eine äußere sichtbare Veränderung in der Natur, sondern als eine langsame, allmälige, jedem äußern, also auch dem gewöhnlichen Auge unmerkliche Veränderung, Verwandelung, Entwicklung, Fort- und Ausbildung zu betrachten. Dahin gemildert hat die Denkart von der ewigen Veränderlichkeit allerdings etwas Wahres, und es folgt dann daraus auch zur Widerlegung jener Skepsis, daß man, so wie die Natur, auch den Geist nicht als ewig schwankend und ungewiß, sondern als sich nach und nach entwickelnd und bildend anzusehen habe.

Kein Philosoph darf leugnen, daß eine solche allmälige Entwicklung des menschlichen Geistes statt haben könne; nur convenirt diese Vorstellungsart, welche vorzüglich den Idealisten eigen, gar sehr mit der Behauptung eines höhern Skepticismus: „daß keine in Worten ausgesprochene, von einem Individuo andern Individuen vorgetragene Philosophie die vollkommene seyn könne" — und insofern muß in dem Streit gegen den Skepticismus überhaupt der Idealismus mehr nachgeben als der Pantheismus, welcher durch die absolute Evidenz und Gewißheit seiner negativen Erkenntniß dem Skeptiker schnurstracks entgegengesetzt ist und nicht um ein Haarbreit nachgibt.

In dieser Hinsicht muß also dem Pantheismus der Vorzug vor dem Idealismus zuerkannt werden.

Das Wesen und der eigentliche Zweck des Idealismus ist positive Erkenntniß der unendlichen Realität. Da diese Erkenntniß aber eine unendliche Fülle enthalten müßte, so kann sie immer nur unvollkommen seyn.

Mit dem Pantheismus verhält es sich ganz anders: er beruht auf der negativen Erkenntniß der unendlichen Realität; diese kann nur ein einziger klarer evidenter Gedanke, (d. h. eine durchaus vollkommene Erkenntniß) seyn, oder ist gar nichts, ist keine Erkenntniß. Daher ist er denn auch eben dem Skeptiker gerade entgegengesetzt, als die größte Evidenz und klarste Gewißheit gegen den größten Zweifel.

Trotz diesem Gegensatz gibt es doch einen Weg, auf welchem der Pantheismus sehr leicht zum Skepticismus führt: wenn man nämlich wie Zeno davon ausgeht, alle Vorstellungen von Bewegung, Veränderung, Mannichfaltigkeit u. s. w. als leeren Schein zu erklären, bis endlich nichts Wahres übrig bleibt, als die eine unbegreifliche (negative) Idee des Unendlichen, so ist eben kein besonderes Hinderniß vorhanden, so gut als man die Mannichfaltigkeit wegleugnet, auch die Einheit zu bezweifeln und diese eben so wie jene zu bestreiten.

Anmerk. Denn die unendliche Einheit ist, wenn man sie nicht poetisch, sondern mit der Vernunft auffaßt, ihr alle Prädikate absprechen muß, immer ein sehr leerer nichtiger Begriff.

Ein Beispiel davon ist, daß bei den Griechen aller höhere Skepticismus aus dem Pantheismus entstanden.

Unter höherem Skepticismus überhaupt versteht man die Art von Philosophie, welche die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß der unendlichen Realität leugnet; er behauptet, diese Erkenntniß sei ebenfalls unendlich; eine Behauptung, die eben nicht so sehr zu verachten, da jede positive Erkenntniß des Unendlichen, worauf der Idealismus ausgeht, immer unvollkommen bleiben muß. Nur darf dieser Skepticismus blos ein

vorübergehender, gleichsam vorbereitender Zustand seyn: insofern die höhere Skepsis den Zweck hat, den Trieb zur absoluten Philosophie zu befördern, ist sie zu loben; sie ist aber ganz willkürlich, und, weil es doch nur ein vorübergehender Zustand, kaum zur Philosophie zu rechnen.

Jedoch der eigentliche Skeptiker sucht sich in diesem Zustand zu fixiren, darin zu beharren, hält dieß gar für tugendhaft, weil es ihm ein Zustand von Resignation, Enthaltsamkeit, Ruhe und Selbstbeschränkung ist, den besonders viele griechische Philosophen für Tugend hielten.

Das, was aber überhaupt diese Philosophen bestimmt, sich im Zweifel zu fixiren und ihn als Philosophie anzuerkennen, hat einen durchaus subjectiven individuellen Grund und ist in dem Charakter des Individuums zu suchen. Man kann also diese Gattung ebenfalls nicht und noch weniger als die zuerst angeführte vorübergehende Skepsis als zur Philosophie gehörig ansehen. Die vorübergehende Skepsis hebt nicht alle Annäherung zum Ideal einer absoluten Philosophie auf, sondern mag gar als erste Stufe derselben betrachtet werden; die fixirte Skepsis hingegen hebt sie wirklich ganz auf, und man kann sagen: der Idealismus im Verhältniß zur fixirten Skepsis ist Gegensatz des Ideals einer allgemein absoluten Philosophie gegen die Philosophie eines Individuums, einer Schule oder Nation. Die erstere Art strebt nach einer vollkommenen Aufstellung dieses höchsten Ideals absoluter Philosophie, die andere leugnet aus subjectiven Gründen die Möglichkeit der Aufstellung. — Der Forderung, die Unmöglichkeit positiv zu beweisen, kann sie nie Genüge leisten.

Ueberhaupt aber kann der Idealismus nicht gegen den höhern Skepticismus streiten, da er aus rein subjectiven Gründen und ganz willkürlich entsteht, denn gegen ganz willkürlich subjective Gründe hat er nicht nöthig zu streiten.

Zum Schluß mag noch eine eigene Art Skepsis, die wir bei den Neuern finden, angeführt werden. Es ist diejenige, welche alle wissenschaftliche Erkenntniß der unendlichen Realität als unmöglich leugnet, und sich deshalb dem Glauben und der

Ueberzeugung in die Arme wirft — daher aber nur ein gemischter Skepticismus, denn der eigentliche Skeptiker nimmt eben so wenig und noch weniger Glauben als Wissen an.

Das bisher Gesagte wird sich in kurzem dahin zusammenfassen lassen.

Es gibt 6 Arten von Skeptiker: 1) der aus dem Empirismus (auch aus dem atomistschen Materialismus?) hervorgehende und mit Recht der gemeinste genannt; 2) der aus dem dynamischen Materialismus entspringende. welcher vorzüglich nur bei den Griechen existirt hat; 3) der aus dem Pantheismus entstehende; 4) der aus dem Idealismus hervorgehende als vorübergehender Zustand; 5) derselbe als fixirter Zustand; 6) und endlich der Jacobische vom Zweifel zum Glauben übergehende.

Von allen ist die Unstatthaftigkeit gezeigt worden; sie beruhen alle auf Subjectivität, und müssen, sobald sie dogmatisch seyn wollen, sich selbst widersprechen, müssen dann immer die Gewißheit und Allgemeingültigkeit ihrer Behauptung: daß man nichts wissen könne, annehmen, da sie doch alle Gewißheit zum Ziel ihres Zweifels machen und durchaus vernichten wollen.

Was jede einzelne Art anbetrifft, so ist ersterer (der gemeine Skepticismus) schon durch das, was über den Empirismus gesagt worden, hinlänglich widerlegt — es ist genug, daß er nichts kennt, nichts bezweifelt als die Erfahrung, für ihn gar nichts anders vorhanden ist.

Die andern Arten, welche von dem aus dem dynamischen Materialismus entstehenden Skepticismus an alle mehr oder weniger zur höhern Skepsis gehören, sind theils durch den Pantheismus, theils durch den Idealismus widerlegt.

Die vorübergehende, gleichsam den Idealismus vorbereitende oder aus ihm hervorgehende und wieder zu ihm zurückkehrende Skepsis ist, da sie (wie dieß dem Geist des Skepticismus auch durchaus angemessen) blos Ansicht, nicht ein zusammenhängendes construirtes System seyn will, und daher auch eine Annäherung zum Ideal einer allgemeingültigen absoluten Philosophie nicht

aufhebt, den andern vorgezogen, und als nicht unverträglich mit der intellectuellen Philosophie aufgestellt worden; sie ist nicht zu mißbilligen und kann oft sehr nützlich seyn, nur eine Philosophie ist sie nicht.

Ueberhaupt ist der Skeptiker, besonders der höhere, eben so wie die andern Aftergattungen, mehr mit irgend einer wissenschaftlichen Disciplin, seinem Wesen nach mehr mit der Polemik, als der Philosophie selbst verwandt, und zwar aus diesen Gründen.

Einestheils ließe sich die dem Skeptiker eigene Denkart, in ein Princip zusammengefaßt und dogmatisch aufgestellt, gar nicht durchführen, sie würde in sich selbst zerfallen, wenn man nur ihre Waffen gegen sie kehren wollte; anderntheils würde sie, dogmatisch aufgestellt, zu bald erschöpft, als negative Philosophie zu inhaltsleer seyn, wenn sie sich nicht auf bestehende positive Systeme und Meinungen bezöge. Der Skeptiker muß aus diesen Gründen, so lang es Dogmen und Dogmatiker gibt, nicht nur behaupten, das es nichts Gewisses und Wahres gebe, sondern auch: alles was von den bisherigen Philosophen vorgebracht, sey falsch — und mithin liegt die größte Stärke des Skepticismus in der Anwendung auf andere Systeme, in der Polemik. Kurz, es ist der Natur des Skepticismus durchaus angemessener, sich auf die positiven Meinungen und Systeme anderer zu richten, dieselben zu bestreiten und zu bekämpfen, als die Construction eines eigenen zu versuchen.

Die Polemik muß aber, wie oben gezeigt, auf das partielle Einzelne eingehen, es müssen zum Behuf dieses Kampfs und Streits die Meinungen und Systeme anderer gründlich erforscht werden. Dieses ist aber nicht allein in Rücksicht auf Gelehrsamkeit nicht ohne Kritik möglich, sondern noch besonders in Rücksicht auf den kritischen Geist, die Gesetze, die auch für nichtphilosophische Arbeiten angenommen sind; es wird demnach an die Stelle (oder doch an die Seite) einer solchen ganz negativen Polemik eine ebenfalls sehr strenge Disciplin, die Kritik, treten.

Der Skepticismus, wofern er nicht der gemeine, sondern höhere und zwar angewandte, löst sich also in Polemik und Kritik auf, in eine Kritik aller bestehenden Systeme der gesammten vorhandenen bisherigen Philosophie.

Skepticismus ist, so lang er fruchtbar und reell seyn soll, Kritik, und zwar wäre diese dem eigentlichen Wesen des Skepticismus gemäß die Hauptwissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften, denn es würden in dieser die Gründe, Principien aller Wissenschaften der Prüfung unterworfen und untersucht. Die kantische Philosophie ist zum Theil eine solche Kritik.

Wir haben uns durch die Charakteristik des Skepticismus dem Gebiet der höhern Philosophie allmälig mehr genähert — er steht schon weit über dem Empirismus und Materialismus, kann von diesen nicht widerlegt werden, steht überhaupt auch schon in nähern Verhältnissen mit der intellectuellen Philosophie, verträgt, von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet, sich mit ihr, und nimmt, da er als Kritik die Philosophie selbst zum Gegenstand hat, eine durchaus höhere Stufe ein, als jene Disciplinen, wovon die eine nur die Erfahrung, die andre die Natur zum Gegenstand hat.

Zunächst folgt nun der schon ganz auf dem Gebiete der Speculation liegende, der Skepsis diametral entgegengesetzte Pantheismus. Der Uebergang ist durch den Gegensatz natürlich, so wie die Folge, weil es die letzte Gattung vor der intellectuellen Philosophie, und als negative Philosophie dieser, welche nach positiver Erkenntniß strebt, vorangehen muß.

Von dem Pantheismus.

Der Pantheismus erklärt alles als schlechthin eins und unveränderlich, so daß aller Unterschied und alle Verschiedenheit

aufgehoben, als Schein der Sinne angesehen wird. Er leugnet alles Endliche, erkennt nur das Unendliche; das Unendliche aber, ganz rein gedacht, schließt den Begriff des Unterschieds und der Verschiedenheit ganz aus, da beide Begriffe auf Bedingungen, also auf Endlichkeit beruhen.

Betrachtet man diese Philosophie in Rücksicht auf Form und Denkart im Verhältniß gegen andere Philosophien, so ist sie zuerst dem Empirismus und Materialismus entgegengesetzt. Diese gehen von einer Vielheit und Mannichfaltigkeit, der Pantheismus aber geht von einer absoluten Einheit der unendlichen Realität aus, und führt auf Fatalismus. — Der gewöhnliche Materialismus muß aber zur Bildung der Welt aus Atomen den Zufall zu Hülfe nehmen.

Nicht minder ist er dem dynamischen Materialismus entgegengesetzt, da dieser doch auch nicht nur ein, sondern mehrere, zwei oder drei Urprincipien annimmt.

Dem Skepticismus steht er nun gar schnurstracks entgegen, da er das allerdogmatischste, absoluteste, evidenteste aller philosophischen Systeme ist. Was kann mehr gegen den Skepticismus streiten, als der höchste Grad aller philosophischen Evidenz?

Dies gilt aber nur von Seiten der Denkart, in wissenschaftlicher Hinsicht; in Rücksicht auf wissenschaftliche Construction ist ihm das Wesen des Skepticismus gar nicht so sehr zuwider; ja die einzige befriedigende Manier, den reinen Pantheismus zu einem wissenschaftlichen System auszubilden, ist die negative skeptische, wo man davon ausgeht, alles für Schein und Trug zu erklären, bis endlich nur die eine negative Idee des Unendlichen ohne alle, selbst die geistigsten Prädicate (weil diese ihm immer noch Schranken setzen würden) als letztes Resultat, als Begriff einer höchsten Realität übrig bleibt.

Dieses negative (skeptische) Verfahren ist dem Pantheismus auch durchaus angemessener, als das positive ihm innerlich widersprechende; es ist wirklich das consequenteste, wenn übrigens der reine Pantheismus zu einem System ausgebildet werden soll? Er hat und statuirt nur eine einzige Erkenntniß, eine

Einheit, die zugleich die Allheit in sich faßt, und zwar ist dies von der unumstößlichsten Gewißheit, es bedarf keines Beweises und es gibt auch keinen Beweis dafür — wozu also ein System? Der eine Satz ist das ganze System — es bleibt demnach, wenn man doch ein System haben will, nichts übrig, als zu zeigen, was der Pantheismus nicht ist, welche Erkenntnisse er nicht annimmt u. s. w. Wie er auf diesem Wege selbst in Skepticismus übergehen könne, ist in der Charakteristik des Skepticismus gezeigt worden.

Nun aber wieder auf die Vergleichung des Pantheismus mit andern Philosophien zurückzukommen, so ist er im Verhältniß zu der intellectuellen Philosophie, dem Idealismus, in so weit mit ihm einig, als er ebenfalls die unendliche Realität zum Gegenstand hat, wie das jede Philosophie, die sich auf ein erstes Princip begründen, oder durch eine Idee beleben und beseelen will, haben muß. Der Unterschied besteht aber darin, daß der Pantheismus auf die *negative*, der Idealismus hingegen auf die *positive* Erkenntniß der unendlichen Realität ausgeht. Letzterer muß ihm dadurch insofern nachstehen, als eine negative Erkenntniß, *wenn sie einmal richtig*, dann auch durchaus gewiß und evident ist, eine positive Erkenntniß der unendlichen Realität aber durchaus nur unvollkommen, nur in steter Approximation zur höchsten Vollkommenheit seyn kann, weil eben diese Vollkommenheit sich nur in der unendlichen Realität selbst, und nicht in dem bedingten endlichen Verstand finden könnte. Der Satz der Identität (worauf jede negative Erkenntniß beruht) a=a (oder + a ist nicht — a) dieser Satz ist unendlich gewiß, aber ganz leer, er hat eine unendliche Intensivität von Wahrheit, aber eben deshalb gar keine Extension, und mithin seinen Feind in sich selbst, denn er hat *nichts Gewisses*, als seine *unendliche Einheit*, als seine *negative Idee der unendlichen Realität*, woraus er gar nichts *Positives* folgern kann. Er kann der unendlichen Realität nur negative Prädicate beilegen und überhaupt gar nichts folgern ohne die größte Inconsequenz; es ist schon inconsequent, wenn der Pantheist von seinem einen und einzigen Prinzip spricht, es

gegen andere Philosophien behauptet, die er doch als nicht existirend ansieht.

Er kann es daher auch selbst zu keinem System bringen, es sey denn auf jene negative skeptische Art, was man als eine Reihe von puren Negationen doch kaum System nennen kann. Dahingegen ist aber, wissenschaftlich genommen, eine Philosophie, die, wie diese, nichts anerkennt als eine unendliche Realität, eher eine negative Theologie zu nennen.

Der reine Pantheist bleibt bei der ersten Idee — der höchsten, welcher der Mensch fähig ist, bei der Idee der Gottheit stehen, er versenkt sich ganz darin, vor ihr verschwindet ihm alles andere, er ist durchaus religiös — allein er hat die Idee doch nur negativ aufgefaßt, daher die Religion, der sie zu Grunde liegt, auch eine negative Religion, und was man eigentlich Mysticismus zu nennen pflegt. Die negative Idee der Gottheit ist für alle leichter zu fassen, und hat ihrer intensiven Gewißheit wegen unendlichen Reiz für wissenschaftliche und speculative Geister, weshalb denn nicht zu leugnen, daß der Pantheismus ein gefährliches System ist.

Daß übrigens der Pantheismus mehr zur Religion als zur Philosophie geeignet ist, beweist die Geschichte, welche die Bemerkung liefert, daß er selten als Philosophie, meistens aber und sehr oft in Religionen erscheint.

In Europa existirte nun freilich diese Denkart nie ganz rein, weit mehr aber im Orient, ja sie hat sich eigentlich nur in Asien und zwar bei mehreren Secten geäußert, die jedoch alle aus Indien abstammen, von den indischen Büßern, den Jogi's. Diese versenkten und verloren sich ganz in den negativen Begriff der Gottheit, bestrebten sich zu diesem Behuf auf eine absolute Abstraction von allem Positiven, nicht allein Sinnlichen, sondern auch Geistigen, auf eine gänzliche Annihilation ihrer selbst in sinnlicher und geistiger Rücksicht; sie waren daher eigentlich bessere Pantheisten, als Philosophen es je seyn können, da eine blos negative Idee der unendlichen Realität, worauf sich der Mensch ganz concentrirt, darin vertieft und verliert, besser zur Realität als Philosophie paßt.

Anmerk. Diese Denkart hat auch in den ersten Jahrhunderten einigen Einfluß auf das Christenthum gehabt — ein Beispiel ist Simon Stylites.

Mehrere jener Mystiker haben auch, da alle Prädicate und Qualitäten immerhin doch bestimmt und beschränkt sind, mithin der negativen Idee der Gottheit kein Prädicat, keine Qualität beigelegt werden kann, die Gottheit sehr consequent als das unendliche Nichts erklärt, und ihre Denkart Nihilismus genannt.

Trotz dem nun, wie man aus dem vorhergehenden gesehen, der Pantheismus es zu keinem positiven System bringen kann, hat man dennoch mehrmalen die Aufstellung eines wissenschaftlichen positiven Systems des Pantheismus versucht, zu dem Behuf das erste negative Grundprincip desselben positiv genommen, und, freilich sehr inconsequent, positive Erkenntnisse, ja viele positive und individuelle Meinungen daran angeknüpft.

Diese Verknüpfung ist übrigens sehr leicht möglich, weil die erste Grundidee ganz leer und negativ ist; eben ihrer Negativität und Inhaltslosigkeit wegen gibt es keine positive specielle Meinung, die sich nicht damit in Verbindung setzen, daran anschließen, oder aus ihr herleiten ließe, weil ja alles darin enthalten ist.

Nur ist auch die Täuschung: außer jenem ersten Princip noch positiv specielle Sätze zu statuiren, vollkommen einleuchtend, da doch, so wie der Pantheist alle Einzelnheiten und specielle Wesen leugnet, es eben so in seiner Erkenntniß seyn, darin alles vor dem einzigen Begriff der Gottheit verschwinden muß, einer Gottheit, die blos negativ ist, kein Prädicat, keine Qualität zuläßt, außer dem leeren Begriff der unbegreiflichen eigenschaftslosen Unendlichkeit sich also einestheils in Nichts auflöst, anderntheils in Unbegreiflichkeit verliert.

Indessen kann doch ein guter Systematiker den Schein und Trug durch künstliche Aneinandersetzung positiver specieller Meinungen, die er anderwärts hergenommen, selbst dem Auge eines strengen Kritikers fast unbemerkbar machen, wie Spinoza gethan, der es darin bis jetzt am weitesten gebracht hat. Es

kommt solchen Systematikern sehr zu statten, daß die Evidenz und Gewißheit ihres ersten Grundsatzes auf die daran geknüpften Folgerungen, positiven Ideen und Meinungen übergeht, den Schein der Inconsequenz ganz aufhebt, und dann die Pantheisten selbst von der Gewißheit ihrer Folgerungen so überzeugt, daß sie nicht eher, als bis ihre Gegner sie mit einer eben so großen Evidenz bestreiten können, eines andern zu überführen sind.

Eben in der Negativität, in der absolut-negativen Idee, in dem Begriff (wenn man noch so sagen kann) eines unbegreiflichen Nichts liegt die reelle innere Evidenz des Pantheismus, und in dieser wieder die Schwierigkeit ihn zu bekämpfen, da es doch kein philosophisches Grundprincip von derselben Evidenz gibt. NB. es versteht sich, zu bekämpfen, wenn er in einem positiven System aufgestellt ist, wo die Gewißheit des Princips sich den Folgerungen mittheilt.

Das Resultat dieser Untersuchung über den Pantheismus fällt dahin aus, daß, so wie bei den andern Aftergattungen gezeigt worden — sie neigten mehr zu irgend einer andern wissenschaftlichen Disciplin als zur Philosophie selbst — auch dieser mehr mit einer andern Geistesbeschäftigung als mit der Philosophie verwandt ist, nur mit dem Unterschied, daß er, statt in eine Wissenschaft, in Religion übergeht. Dies bezeichnet aber eben die höhere Stelle, die er unter den Gattungen der falschen Philosophie einnimmt, so wie seine größere Annäherung zur wahren.

Außerdem daß der reine Pantheismus durchaus religiös ist, in praktische Religiosität übergeht, ist auch 2., noch gezeigt worden, daß der wissenschaftliche zu einem positiven System ausgebildete Pantheismus — Realismus genannt — bei der größten Kunst des Autors und der Schwierigkeit ihn mit derselben Evidenz zu widerlegen, immer inconsequent ist und seyn muß; man wird trotz dem scheinbaren strengsten Zusammenhang irgend an einer Stelle des Systems die Inconsequenz auffinden können.

Abstrahirt von den mystischen Pantheisten, sind die philo-

sophischen in neueren, ja selbst in alten Zeiten, sehr selten gewesen. Das relativ-consequenteste System des Pantheismus, so consequent ein System des Pantheismus seyn kann, ist das des Spinoza. Es enthält die wenigsten intellectuellen Beimischungen und Spuren vorhergegangener Systeme, die doch alle wissenschaftliche Darstellungen des Pantheismus, welche nicht, wie die des Zeno, skeptisch und dialektisch, sondern positiv enthalten und enthalten müssen; es sey denn, daß an den ersten Satz andere blos subjective und intellectuelle ganz lose angeknüpft wurden, wie das bei einigen auch unter den Philosophen der neuern Zeit der Fall gewesen ist.

Abgesehen von den andern Systemen des Realismus, welche verhältnißmäßig viel mehr Bestandtheile der intellectuellen Philosophie enthalten, ist doch in dem reinsten wissenschaftlichen Pantheismus, dem des Spinoza, noch eine starke Beimischung von intellectueller Philosophie, nämlich aus der des Descartes.

Daß der Realismus blos Beimischungen und Bestandtheile der intellectuellen Philosophie, oder Beziehungen auf dieselbe, enthalten könne, geht aus dem Character dieser Denkart selbst hervor.

Die ihm zu Grunde liegende Idee der unendlichen Realität setzt ihn nicht allein über und entgegen dem Empirismus und Materialismus, sondern außer aller Beziehung mit diesen Arten; er verträgt sich durch dieselbe blos mit dem Idealismus (dem Skeptiker ist er ohnehin durch seine Evidenz ganz diametral entgegengesetzt). — Soll es ihm also nicht ganz an objectivem Stoff ermangeln, da ja der reine Pantheismus ganz inhaltsleer, gehalt- und eigenschaftslos ist, so muß wohl die einzige mit ihm verträgliche Denkart in die positive Darstellung desselben nothwendig übergehen.

Eine durch ihre viel größere Einmischung von intellectueller Philosophie als gewöhnlich ausgezeichnete eigene Art von Pantheismus mag hier noch erwähnt werden. Sie existirte bei den letzten Griechen, den Neuplatonikern. Diese suchten drei verschiedene Philosophien zu vereinigen, die des Pythagoras, Plato und Aristoteles (weshalb sie auch Syn-

kretisten genannt wurden). Sie neigten sehr zum Pantheismus und in Plotin ist es wirklicher Pantheismus d. h. Realismus geworden, durch den Weg, auf dem sie zum Pantheismus gelangten; indem sie nämlich von der intellectuellen Philosophie dazu übergingen, mußte wohl ihr System mehr als alle andere mit Idealismus vermischt werden.

Plotin hat mit Spinoza denselben Grundsatz: Geist und Materie stammen beide aus einem höheren Wesen ab; dieses, die Gottheit, könne aber weder Geist noch Materie seyn, eines von beiden von ihr zu denken, ihr eines von diesen Prädicaten beizulegen, ist der Gottheit ganz unwürdig.

Im übrigen ist aber dies System so sehr mit intellectueller Philosophie gemischt, daß es mit allen andern alexandrinisch-pantheistischen Systemen, wovon es das consequenteste und reinste, zwischen den eigentlichen Pantheismus und Idealismus zu setzen ist.

Daß nun der Uebergang zur Charakteristik der intellectuellen Philosophie gemacht werde, folgt ganz natürlich, da, eben weil der Pantheismus einerseits mit keiner der gemeineren Arten von Philosophie, weder mit dem Empirismus noch dem gewöhnlichen Materialismus, noch dem gemeinen Skepticismus in irgend einer Gemeinschaft stehen kann, andrerseits selbst aus der höchsten Quelle der wahren intellectuellen Philosophie geflossen, er der intellectuellen Philosophie am nächsten zu setzen ist. Das einzige, was ihn von ihr unterscheidet, ist, daß er, durch die Evidenz und Gewißheit der höchsten absoluten Intensität irre geleitet, statt der positiven, die negative Erkenntniß für die einzige wahre hält.

Von der intellectuellen Philosophie überhaupt.

Die intellectuelle Philosophie ist in Rücksicht auf ihre Verhältnisse zu den andern Arten am meisten entgegengesetzt dem Empirismus, indem nämlich ihr erster Anfang über das Gebiet, worauf dieser sich beschränkt, hinausgeht, sie überhaupt nicht ohne Voraussetzung unsichtbarer Geisteskräfte anfangen kann.

Ferner ist sie entgegengesetzt dem Materialismus: sie gibt dem Geist den Vorzug vor der Materie, wenn sie nicht gar als Idealismus das Daseyn derselben ganz leugnet, ihr ein ganz secondäres abgeleitetes Daseyn gibt und behauptet: die Materie käme aus dem Geist, habe blos Realität im Geist.

Die sich hier ergebende Unterscheidung zwischen Idealismus und Intellectual-Philosophie überhaupt mag zur bessern Verständigung des folgenden in etwas näher bestimmt werden.

Bisher ist Intellectual-Philosophie und Ideal-Philosophie in einer und derselben Bedeutung gebraucht worden. Die Intellectual-Philosophie theilt sich aber wieder in zwei verschiedene Arten; sie leugnet entweder alle Materie, erklärt sie nur für Schein, leitet alles aus einem geistigen Princip her: dann ist sie Idealismus, oder nimmt ursprünglich Materie neben dem Geist, also zwei Principien an, gibt aber dem Geist durchaus den Vorzug, läßt die Materie von ihm bilden, dann ist sie Dualismus, und zwar, zur Unterscheidung von dem materialistischen, intellectueller Dualismus. Diese Benennungen werden nun in folgender Charakteristik durchgehend in dieser Bedeutung gebraucht werden, welche sich dann auch daraus ausführlich und bestimmter ergeben wird.

Kehren wir nun zurück zur Vergleichung der Intellectual-Philosophie mit den andern Arten, so ist sie dem Skepticismus ebenfalls entgegengesetzt, denn sie ist, als ein Versuch, das Verhältniß des Geistes und der Materie zu einander zu erklären und im Universo nachzuweisen, insofern sie eine be-

stimmte Construction des Universums geben oder doch versuchen soll, entweder wie die Materie aus dem Geist komme, wie der Schein der Materie im Geist entstehe, oder wie sie dem Geist untergeordnet sey, von ihm beherrscht und geordnet werde? ganz dogmatisch.

Der Gegensatz wäre schon damit hinlänglich bewiesen, daß sie ein Versuch ist, zur positiven Erkenntniß der höchsten Realität zu gelangen.

Eben dies setzt sie aber auch dem Pantheismus entgegen, welcher nur eine negative Erkenntniß der höchsten Realität zugibt.

Alle diese Gegensätze sind jedoch nicht absolut; es gibt eine Seite der intellectuellen Philosophie, von welcher sie mit jenen Systemen nicht gerade in Widerstreit ist, oder doch nicht in Widerstreit zu seyn braucht. Auf eine gewisse Weise verträgt sie sich mit allen, wie wir das auch schon bey der Charakteristik jeder einzelnen Gattung gefunden haben. — Der höhere Empirismus, als Lebensphilosophie, der dynamische Materialismus, der höhere Skepticismus und der zum Realismus ausgebildete Pantheismus können füglich mit der intellectuellen Philosophie bestehen.

Aber eben weil sie alle andere Gattungen in sich aufnehmen kann, und die universalste, umfassendste, reichste von allen Philosophien ist, entstehen manche Widersprüche gegen dieselbe, und geht aus ihr oft eine neue Skepsis hervor, wie z. B. eine solche, die dem menschlichen Verstand nur eine theilweise Unwissenheit zuschreibt, und diese Behauptung mit einer Theorie des Erkenntnißvermögens verknüpft, sie daraus zu erklären, zu beweisen sucht. So war es bei Plato und neuerdings bei Kant.

Daher ist denn auch eine Skepsis, wenn sie, wie jene von höherer Art, nicht eine ganz dogmatische ist, gar nicht mit der intellectuellen Philosophie so sehr unverträglich; im Gegentheil ist der Zweifel an der Vollkommenheit des menschlichen Geistes ganz natürlich und oft sehr fruchtbar. Zu welchen lohnenden Resultaten führt er nicht? Es pflegen meist nach bedeutenden

Systemen der intellectuellen Philosophie mehrere solcher Skeptiker aufzutreten, die sehr interessant sind, zu neuen Hypothesen führen u. s. w.

Anmerk. Die Griechen waren selbst von Plato ungewiß, ob sie ihn zu den Dogmatikern oder den Skeptikern zählen sollten? Er drückte seinen Zweifel über die Unvollkommenheit des menschlichen Geistes so aus: „wir können das Positive, Reelle und Höchste blos negativ erkennen; blos das Negative, Unreelle vermögen wir positiv zu erkennen.“ — Kant ist auch in dem theoretischen Theile des Erkenntnißvermögens durchaus skeptisch; seine skeptische Behauptung: „die einzige Gewißheit der Erkenntniß sei blos durch sinnliche Eindrücke möglich u. s. w.“ muß, ohne sich auf die Richtigkeit beider Meinungen einzulassen, doch wohl der sinnreicheren des Plato nachstehen.

Uebrigens sind auch aus dieser Denkart die größten merkwürdigsten Systeme hervorgegangen. Sie kann es von allen am ersten und besten zu dem bringen, was die Philosophie sucht, nämlich zu einem System, sie ist weit fähiger dazu, als der Pantheismus und alle andern Arten.

Keine von den bisher characterisirten Gattungen der Philosophie hat es in moralischer Rücksicht zu so hohen und schönen Resultaten und Ideen gebracht, als die intellectuelle Philosophie.

Selbst in formeller und ästhetischer Hinsicht, abgesehen von der innern Wahrheit selbst, ist schon das, was bisher in der intellectuellen Philosophie geschehen, bei weitem das Vorzüglichste und Befriedigendste.

Warum aber eben in dieser Denkart so viele verschiedene Systeme entstanden, die immer divergiren, so mangelhaft und unvollkommen sind, daß gegen das vollkommenste immer noch unzubeantwortende Einwürfe gemacht werden können, dies Problem muß die folgende Charakteristik lösen. Die Auflösung desselben wird dann zugleich die Wege bestimmen, welche man zur Vermeidung dieser Unvollkommenheiten einzuschlagen hat, und somit auch den Standpunkt anweisen, von wo aus die eigene Philosophie anzuheben hat.

Beide Gattungen der intellectuellen Philosophie lassen sich am besten an einigen Philosophen zeigen, die als Repräsentanten der einen oder andern Gattung gelten können. Durch die Charakteristik der ausgezeichnetsten vorzüglichsten existirenden Systeme werden zugleich auch der Dualismus und Idealismus überhaupt charakterisirt.

Ersterer findet sich durchgehends mehr und fast ausschließend bei den Alten, d. h. bei den Griechen; denn keine ältere Philosophie als die griechische ist uns hinlänglich bekannt, ja die Fülle der Erfindungen in dieser Gattung ist bei den Griechen so groß, daß sich historisch nachweisen ließe, daß alles, was die Neueren von intellectuellem Dualismus vorbringen, meistentheils von den Alten entlehnt ist.

Dahingegen ist der Idealismus, als ein Product der künstlichen, sich in sich selbst reflectirenden Vernunft, fast ausschließend der neuern Zeit eigen; bei den Griechen finden sich nur wenige einzelne Spuren davon.

Zur Charakteristik des intellectuellen Dualismus ist nun vor allen andern die platonische Philosophie geeignet. Die pythagorische und aristotelische ist wohl eigentlich, in den Hauptprincipien wenigstens, mit ihr eins; — die Zahlen des Pythagoras und die Formen des Aristoteles sind wohl dasselbe, was die Ideen Plato's —; aber von der pythagorischen Philosophie sind uns fast gar keine, wenigstens nicht zur Beurtheilung hinlängliche Urkunden übrig geblieben, und Aristoteles ist, obschon wir noch Werke genug von ihm besitzen, bei den vielen Verfälschungen, die mit denselben vorgegangen, noch nicht gehörig untersucht, kritisirt und geläutert, um davon bei einer solchen Charakteristik Gebrauch machen zu können.

Vom intellectuellen Dualismus.

Plato nimmt an, daß alle Dinge, die wir sehen und vernehmen, nach geistigen Urbildern gebildet — alle Wesen aber doch nur unvollkommene Abbildungen jener vollkommenen Urbilder seyen — und daher wäre blos das Wahrheit, was sich in ihnen von den Urbildern finde. Diese erkenne der Mensch nur insofern, als er sie in einem frühern Zustand angeschaut: er habe nur eine dunkle Erinnerung davon, welche in ihm erwache, wenn er Dinge sehe, die den Urbildern gleichen, oder von ihnen etwas an sich tragen (d. h. etwas Wahres in sich haben.)

Es steht also auf diese Weise die Lehre von der Erinnerung mit der Lehre von den Ideen in Verbindung.

Aus dieser Erinnerung an die Ideen, welche zufällig durch Anschauung solcher Dinge entsteht, die einige Aehnlichkeit mit denselben an sich tragen, folgt nothwendig auch die Annahme einer intelligibeln Welt (als einer in Beziehung auf uns früheren) — im Gegensatz mit der jetzigen sinnlichen, gröberen, äußerlichen Welt.

Die Urbilder sind nicht einzeln, sondern machen eine verbundene Geisterwelt aus, in der wir vor unserer jetzigen Existenz in der Nähe der Götter die Urbilder anschauten; wir haben davon aber freilich nur eine dunkle Erinnerung, also auch nur eine schwankende, bedingte, unvollkommene Erkenntniß.

Aus allem diesem ist einleuchtend, daß Plato das Bewußtseyn höher als das Seyn, den Geist über den Körper setzte, so daß jene Vorstellung nothwendig darauf führen muß, sich die Gottheit als vollkommenste, unbegränzteste, allumfassendste Intelligenz — als höchsten, vollkommensten Verstand zu denken, aus dem alle Urbilder entsprungen sind, der sie hervorgebracht und alle Dinge danach gebildet hat; nur sind nach Plato die Welt und alle Dinge von der allvollkommenen Intelligenz aus einer ursprünglich vorhandenen Materie gebildet, und hierin liegt denn

auch eigentlich die Unvollkommenheit dieses Systems, so wie meist aller Intellectual-Philosophien, d. h. dualistischen Systeme.

Daher kann Plato als Beispiel überhaupt dienen, warum die Intellectual-Philosophie immer unvollkommen geblieben; es läßt sich an ihm am besten zeigen, weil er von allen Intellectual-Philosophen der intellectuellste ist.

Dieses System verfehlt seinen ihm eigenthümlichen Zweck, dem Geist vor dem Körper den Vorrang zu geben — es erringt keine Einheit des Princips — der anfänglich scheinbare Idealismus verfällt in Dualismus, es werden ursprünglich zwei Principien angenommen, der Geist wird durch die Materie bedingt und ihr gar untergeordnet, die Materie als das erste und älteste angesehen — denn insofern sie der Gottheit ewige Schranken und Gränzen setzt, ist sie über den Geist, hat dann indirect den Vorrang.

Die Thätigkeit des göttlichen Verstandes ist durch die ursprüngliche Beschaffenheit dieser Materie immerhin bedingt, denn der Materie müssen ja ursprüngliche Gesetze beiwohnen, und so weit nimmt ein Fatum die Stelle über dem bildenden Verstand ein; — man preise die Kunst bei der Bildung, die Macht und Weisheit des Bildners noch so sehr, die Unvollkommenheit der Materie setzt ihm ewige unabänderliche Gränzen; — das erste unbedingt Herrschende ist die ewige ursprüngliche Materie. Daraus läßt sich nun leicht alles Böse erklären, wie denn auch Plato aus der Unvollkommenheit der Materie alles Uebel in der Welt erklärt hat. So wie die Gottheit die Quelle alles Guten, so sind die Schranken, welche die Unvollkommenheit der Materie der Gottheit setzt, die Quelle alles Uebels, es wird dadurch nicht allein die Welt, sondern selbst der bildende, kunstreiche, göttliche Weltverstand einem unerbittlichen, unabänderlichen, unausweichlichen Schicksal und Nothwendigkeit unterworfen; denn die Materie ist doch immer stärker als der göttliche Verstand, da er trotz aller Künstlichkeit und höchsten Weisheit jene Unvollkommenheit nicht zu heben vermag, noch das Uebel, das nothwendig aus ihr entspringt; ja sie schreibt ihm Gesetze vor, ist also in diesem System ei-

gentlich zur Gottheit erhoben, während es doch darauf ausgeht, gerade umgekehrt den Geist über die Materie zu erheben. —

Der Grund nun dieses Mißlingens, und warum alle Intellectual-Philosophen, während sie sich bestreben, den Geist über die Materie zu erheben, doch immer zwei Principien neben einander aufstellen, liegt in der Natur der Intellectual-Philosophie, ja schon in dem Namen derselben.

Eine Intelligenz ist nämlich durchaus nicht denkbar, kann unmöglich statt haben, active nicht ohne eine Materie, ein Object, das sie bilden möchte, oder passive nicht ohne ein Object, das sie anschauen möchte — das aber nicht sie selbst ist. Nun ist aber etwas, das außer ihr ist — vor ihr, daher über ihr, folglich dieser Fehler, wenn man einmal die Prämisse zugibt, „daß die Intelligenz, der Verstand das Höchste," ganz unvermeidlich.

Wie denn auch bisher alle Versuche, die Welt und Natur aus dem Verstand herzuleiten und zu bilden, mißlungen sind.

Indessen sind die Intellectual-Philosophen, insofern sie überhaupt die Tendenz haben, etwas Geistiges über die Materie zu setzen und als das Höchste anzusehen, doch auf dem rechten Weg; nur ist damit nicht viel gegen den Materialismus gewonnen, da jener Dualismus doch nur eine Art geistiger Materialismus ist.

Wäre demnach das menschliche Bewußtseyn wirklich blos Verstand und Intelligenz, so würde man eben zu keiner höhern Philosophie als diesem Dualismus, d. h. blos zu einem höhern Materialismus gelangen können.

Man müßte also, wenn man übrigens annehmen kann, daß es in der Natur so beschaffen, wie in uns selbst, daß wir nach unseren Fähigkeiten, unserem Geist u. s. w. ein wiewohl unvollkommenes Ebenbild Gottes seyen, versuchen, ob das erste Princip der Philosophie, statt aus dem Erkenntnißvermögen, nicht besser aus einem andern menschlichen Vermögen, ob nicht aus dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen, aus dem Vermögen zum Trieb abzuleiten, und so jene Unvollkommenheit zu vermeiden wäre.

Es fielen vielleicht, wenn man diesen einzig noch übrigen Weg einschlagen, die Quelle und Wurzel des Bewußtseyns und Gefühls- und Begehrungsvermögens suchen wollte, manche der bisherigen Schwierigkeiten ganz weg.

Der Verfasser würde, um es vorläufig kurz zu sagen, von dem der Intellectual-Philosophie entgegenstehenden, den ihr ganz entgegengesetzten Weg bezeichnenden einen Satz ausgehen müssen: Gott ist die Liebe.

Dies ist, wenn es ja den rechten Sinn haben soll, der Intellectual-Philosophie geradezu entgegengesetzt. Auf diese Weise wird nicht die Vernunft, der Verstand für das Höchste genommen, sondern die Liebe; aus dieser wird der Verstand erst hergeleitet, nicht umgekehrt, wie bei Plato, die Liebe aus dem Verstand, wo sie denn auch etwas sehr Untergeordnetes ist.

Aus dem Vorhergehenden haben wir hinlänglich gesehen, daß die Intellectual-Philosophie ihren Zweck, den Geist über die Materie zu erheben, unmöglich erreichen kann, es sei denn, daß die Materie sich aus dem Geist ableiten lasse; soll sie ihm recht eigenthümlich untergeordnet seyn, so muß sie auch vom Geist erschaffen seyn. Bei der Vorstellung: der Verstand ist der höchste Geist, die Gottheit, ist aber das Problem nicht zu lösen; der Verstand kann nicht erzeugen, schaffen, er kann nur bilden. Daher haben sich denn auch alle Intellectual-Philosophen den Satz: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, bisher noch nicht recht erklären können.

Dahingegen wird es eher gelingen, zu zeigen, wie aus der Liebe Leben, und aus diesem eine körperliche Organisation hervorgehe, entstehe; wir brauchen heutzutage nicht einmal mehr die Philosophie, um dies zu wissen: schon die Physik hat uns gezeigt, daß Liebe Leben, und dieses körperliche Organisation hervorbringen könne. —

Obschon nun dieser neue Versuch, das Entstehen des Geistes und der Materie aus der Liebe, als ihrem gemeinschaftlichen Princip, zu erklären, noch nicht vollkommen befriedigend aufgestellt worden, und noch manche Einwürfe möchte leiden können, so ist denn doch diese Vorstellungsart verhältniß-

mäßig wahrscheinlicher und befriedigender, als jene, deren Unzulänglichkeit sich gleich bei der ersten Betrachtung kund thut.

So wie nun die alten Intellectual-Philosophen vor Plato und dieser selbst ausgingen von einer übermäßigen einseitigen Bewunderung und Verehrung des Verstandes, der Intelligenz, der Idee, der intelligibeln Welt — der Idee eines unendlich erhabenen Verstandes, der sie nachzuforschen suchten, kurz von einer Bewunderung alles dessen, was vom Verstand ausgeht; so gingen die neueren von dem entgegengesetzten Punkt, von der Verachtung des Körpers und der körperlichen Eindrücke, als welche sich nur in Schein und Lauheit auflösen, aus; der Einfluß des Christenthums mag wohl viel dazu beigetragen haben, daß sie gerade diesen Weg einschlugen.

Wiewohl nun beide ihre Philosophie von sehr verschiedenen Punkten anheben, so treffen sie dennoch in dem eigentlichen Hauptprincip zusammen. Jene nahmen freilich eine ursprüngliche Materie an, und diese leugnen sie gänzlich, aber darin sind sie doch eins, daß der Verstand, die Intelligenz das Höchste und Erste. Dies kann aber unmöglich durchgesetzt werden, wie früher gezeigt worden; eine Intelligenz kann nicht statt haben ohne Materie; daher ist es denn auch den neueren, den Idealisten, welche sich bestreben, die Materie ganz wegzuleugnen, nie gelungen, sie haben dieselbe, wenn auch unter einer veränderten Gestalt, doch immer wieder in die Philosophie hereingeführt, konnten es, welches auch der eigentliche Grund des Mißlingens aller intellectuellen Philosophie überhaupt ist, nie zur Einheit des Princips bringen, sahen sich am Ende doch immer genöthigt, neben der Intelligenz noch ein anderes, also zwei Principien anzunehmen.

Anmerk. Im Einzelnen sind freilich, was aber hier nicht einmal in Rücksicht zu kommen braucht, auch manche Einwürfe gegen die Intellectual-Systeme gemacht worden. So hat man z. B. gegen die Ideenlehre Plato's eingewendet: ob es auch für alles Mögliche Urbilder gebe? Wollte man dies zugeben, so würden daraus wirklich Ab-

surditäten folgen, indem es dann nicht nur eine Schönheit, Wahrheit u. s. w., sondern auch eine Tischheit und dergleichen geben müßte.

Weil nun im ersten Princip der Intellectual-Philosophie ein Fehler liegt, müssen nicht nur alle Versuche darin unvollkommen bleiben, sondern es sind eben deswegen unbestimmt viele Versuche darin möglich. Alle in dem Idealismus mögliche Systeme lassen sich nicht a priori bestimmen; es kann deren immer so viele geben, als große originale Selbstdenker entstehen — denn eine Stätigkeit der Entwicklung, die sich wohl nachweisen läßt, ist noch keine vollständige Aufstellung aller möglichen Fälle a priori.

Will man sich den Grund erklären, warum die intellectuellen Philosophen von den verschiedenen Zweigen des Bewußtseyns gerade dem Verstand den Vorzug geben, so muß man ihn in dem besondern Zustand des Philosophen überhaupt suchen. Ist er blos Philosoph, so wird er von allen seinen Vermögen das Erkenntnißvermögen am meisten brauchen und bilden u. s. w. Dies ist seinem Geschäft angemessen, und mag auch so seyn, aber es ist deswegen nicht zu leugnen, wie dadurch eine natürliche Partheilichkeit und Einseitigkeit für einen besondern Theil des Bewußtseyns entsteht, für denjenigen, den er am meisten übt, worin er am meisten bewandert ist, und zwar so, daß er ihn über die andern setzt, dem Verstand, als der bei ihm herrschenden und überwiegenden Kraft, durchaus den Vorzug gibt, das Vermögen der Triebe und Gefühle ganz herabsetzt und höchstens nur als ein niederes Erkenntnißvermögen gelten läßt.

Wir finden daher auch, daß die alten intellectuellen Philosophen in der Psychologie jene Intellectualität auf das Höchste getrieben, dagegen dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen die niedrigste Stufe angewiesen, dasselbe fast ganz verworfen, ja oft als ein eigenes Vermögen geleugnet, und es auf das Erkenntnißvermögen reduzirt haben. Wenn dies auch bei Plato noch nicht völlig, so ist es doch desto mehr der Fall bei den Stoikern, in deren Moral daher auch so viele Sonderbarkei-

ten vorkommen; sie ist durchaus streng, ganz aus dem Verstand abgeleitet.

Wir kehren von dieser Excursion zurück zu dem schon vorhin vorbereiteten Uebergang zu der Charakteristik der zweiten Gattung intellectueller Philosophie, dem Idealismus.

Es ist schon bemerkt worden, daß die alten und neuen intellectuellen Philosophen, die Dualisten und Idealisten, im Wesentlichen so sehr nicht von einander verschieden sind, nur daß sie von verschiedenen Punkten ausgingen.

Die Idealisten fingen, freilich ganz verschieden von den Dualisten, damit an, die äußere Welt zu leugnen, oder sie nur für Schein zu erklären; aber eben hierdurch wurden sie zur Annahme einer intelligibeln Welt getrieben, wodurch sie sich denn auch wieder den alten Intellectual-Philosophen näherten.

Von diesen erklärten (um dies beiläufig zu bemerken) zwar auch einige oft die sinnliche Welt für eine Welt von Schein und Täuschung, so daß sich bei ihnen mehrere idealistische Ideen finden; indessen ist denn doch diese Ansicht in der alten intellectuellen Philosophie durchaus nur secundär, aber in den neuern die erste und vorzüglichste; — um dieses näher zu zeigen, folgt die Charakteristik des

Idealismus,

wozu wir uns auch hier historischer Beispiele, und zwar zu besserer Einsicht seiner nach und nach erfolgten Entwicklung, statt eines einzigen Systems, einer kurzen Uebersicht aller bis hieher vorhandenen idealistischen Systeme der neuern Zeit bedienen.

Bei der Uebersicht der allmäligen Ausbildung und Vervollkommnung der neueren Ideal-Philosophie ist es wichtig, zwei Umstände zu bemerken, welche viel zu diesem Idealismus beigetragen haben.

1. War und wurde man besonders auch durch die Fortschritte der Physik immer mehr darauf geführt, daß alle sinnli-

che Vorstellungen subjectiv, individuell, voll Illusionen seyen und nicht die objective Beschaffenheit der Gegenstände zeigten.

2. War durch den Einfluß des Christenthums von der frühesten Zeit her eine fast allgemeine Verachtung der Sinnlichkeit verbreitet worden.

So war z. B. Berkeley blos durch Religiosität ein Idealist; bei Malebranche und Leibnitz ist der Einfluß der christlichen Kirchenväter sichtbar, sie haben ihr System meist aus diesen genommen.

Der neuere Idealismus nimmt seinen Anfang von Descartes; sein System ist, insofern er Geist und Materie neben einander bestehen läßt, eigentlich absoluter Dualismus und daher drehen sich auch alle Systeme der folgenden Idealisten um die Hypothese, wie zwei so disparate Dinge auf einander wirken, wie der edle Geist mit etwas so schlechtem, untergeordnetem, geringem, niederem als die Materie, in Verbindung, in Gemeinschaft treten könne.

Malebranche leugnete zwar noch nicht die Existenz der Körper, war darüber sehr ungewiß und bezweifelte sie; er suchte jenes Problem zu lösen, indem er alle Vorstellungen von körperlichen Dingen durch ein beständig fortwährendes Wunder Gottes entstehen und im Menschen erregen ließ, und zwar so daß sie demselben entsprächen und gemäß wären; der Mensch, oder besser der Geist, könne nie mit den Körpern in Berührung gerathen — beide stehen außer aller Connexion, er könne weiter nichts als die von der Gottheit in ihm erregten Vorstellungen von den Körpern haben.

Berkeley leugnet alles Körperliche ganz positiv; er läßt die Vorstellungen davon durch willkürliche Einwirkungen der Gottheit entstehen, aber er ist doch wie jene nur ein halber Idealist; sein System geht eigentlich vom Empirismus aus. Da der Empirist immer nur sinnliche Eindrücke hat, der Gegenstand selbst aber hinter dem Eindruck verborgen liegt, immer vor dem Auge des Beschauers flieht, sich nie erreichen läßt, so ist es sehr natürlich, daß er leicht auf die Meinung kommen könne: ein höherer Geist lasse diese Vorstellungen in uns ent-

stehen, indem es doch viel begreiflicher, wie ein Geist auf den andern wirken, als wie ein so ganz fremder unbekannter Gegenstand in den Geist hineinkommen, hineinsteigen könne.

Die Vorstellung einer moralischen Gottheit liegt gar nicht in diesem System — sie muß anderwärts her dazu genommen werden. Berkeley hatte sie aus der christlichen Religion, und diese schützte ihn vor einer schrecklichen, furchtbaren, gränzenlosen Schwärmerei, wozu, wie man leicht einsieht, der Empirismus auf jene Art in dem Kopfe eines starken, geistreichen Menschen, wenn er nicht die Vorstellung einer moralischen Gottheit hat, ausarten kann. Ohne diese Vorstellung ist er nothwendig den willkürlichen Einwirkungen und Zaubereien unbekannter Geister und Gespenster, und dadurch der furchtsamsten schwankendsten Imagination ausgesetzt; je geist- und phantasiereicher der Mensch, desto gränzenloser die Schwärmerei, desto gefährlicher das System.

Leibnitz machte freilich den Versuch, alles in Geist aufzulösen, er nahm keine anderen als Vorstellungskräfte, nichts als Geistiges, keine Dinge außer dem Geiste an; nur war in diesen Vorstellungskräften — Monaden — eine unendliche Gradation; es gab tief schlummernde und im höchsten Grad wachende, lebendige Monaden, und vermöge dieser erklärte er das Wesen der Körper: das Substrat der Körper sey nämlich eine unendliche Anzahl von Monaden, in denen das Bewußtseyn noch schlummere, die auf der untersten Stufe des Bewußtseyns stünden (aber, wie alle Monaden, einer unendlichen Entwicklung fähig wären). Es läßt sich nun zwar nicht leicht begreifen, wie eine unendliche Anzahl schlummernder Geister uns z. B. die Vorstellung eines Tisches geben könnte? aber noch eine größere Schwierigkeit liegt darin, daß er jede Monade für ein abgeschlossenes Ganze, gleichsam für eine eigene, für sich bestehende Welt ansah, ganz und gar keine Gemeinschaft unter denselben bestehen ließ, somit durch die Trennung zwischen Monade und Monade in anderer Gestalt jene Descartische Spaltung zwischen Geist und Körper wieder einführte, und sich dadurch in die Nothwendigkeit versetzte, ebenfalls, wie

seine Vorgänger, die Verbindung durch eine willkürliche Hypothese zu erklären — er nahm dazu auch ein Wunder; nur ist es bei ihm ein ursprüngliches bei Erschaffung der Welt, als habe Gott gleichsam zwei Uhren zugleich gestellt, beide in Harmonie gebracht.

Da Leibnitz überhaupt in der Darstellung seiner Philosophie ziemlich confus ist, so möchte man, da er meist von der Verbindung des Geistes mit dem Körper spricht, leicht glauben, er habe, was dem obigen widerspräche, eine absolute Verschiedenheit zwischen Geist und Materie angenommen. Dieses ist aber nicht der Fall, er redet nur nicht von der Nicht-Existenz der Materie, sie ist aber aus seiner ganzen Philosophie klar; — die Trennung (nicht die Verschiedenheit) besteht blos zwischen den Monaden, aber so, daß sich ohne die Hypothese von der prästabilirten Harmonie gar nicht einsehen läßt, was sie mit einander gemein haben, wie sie auf einander wirken u. s. w.

Anmerk. Spinoza hat seinem System gemäß die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er Materie und Geist eins und dasselbe seyn läßt, als eine Sache, die zwei Seiten hat, so daß also Materie und Geist nur relativ sind. Schelling, der den Spinoza zu ergänzen gesucht, steht gleichsam in der Mitte zwischen beiden.

Leibnitzens eigentliches System ist also eben nicht sehr vorzüglich, und besonders wenig befriedigend. Es beruht zuerst auf einer unhaltbaren Hypothese, deren Mangelhaftigkeit sich schon gleich dadurch kund thut, daß er sie selbst durch eine noch willkürlichere unterstützen muß; er trennt seine Geisterwelt so, daß kein Geist, keine Monade mit andern Zusammenhang hat, es sey denn daß er von Gott durch ein Wunder bestimmt worden!

Interessanter und idealistischer sind andere einzelne Ideen von ihm, wie die, welche schon vorhin berührt, von der unendlichen Gradation, der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des Bewußtseyns. Dann auch das Princip, den Geist nur aus dem Geist, die Seele nur aus der Seele zu erklären, wie sich das bei seiner Idee von den unbewußten Vorstellungen äußert. So

wie in den Vorstellungen des menschlichen Geistes eine unaufhörliche Thätigkeit herrscht, der Mensch sogar im Schlaf Vorstellungen hat, so ist auch jede einzelne, ja die tiefst schlummernde Monade nie ohne Thätigkeit, wenn auch unbewußt. Bei den unbewußten Vorstellungen werden, wie bei der schnellen Execution einer Musik man sich nicht der Regeln und Gesetze erinnert, die man beobachtet, so auch die gesetzmäßigen Functionen gleichsam in einer Geschwindigkeit verrichtet, ohne daß man es bemerkt.

Ueberhaupt ist das in allen seinen Ideen sichtbare Princip der unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit, d. i. das Princip der Thätigkeit, dasjenige, was ihn am meisten zum Idealisten macht, es ist wenigstens das am meisten Idealistische in seiner Philosophie.

Kant kann eigentlich nicht ein Idealist genannt werden, da er Gegenstände außer dem Ich annimmt, die den Stoff zu den Vorstellungen liefern, wozu das Ich aber nur nach ursprünglichen Gesetzen die Form gibt; — anfänglich schien er auch die Materie aus dem Geist ableiten zu wollen, nachher aber im Verfolg seiner Philosophie ist er bestimmt zu dem Ding an sich und der Erfahrung zurückgekehrt. Sein Eigenthümliches, — als Idealist, wenn er so heißen soll, ist, daß er die subjective Vorstellungsart, den subjectiven Schein in den Vorstellungen, den er mit den übrigen Idealisten annimmt, in unserem Vorstellungsvermögen regelmäßig, d. h. nach den Grundgesetzen unseres Verstandes und aus der Natur unseres Geistes, zu erklären sucht.

Unter allen diesen ist endlich Fichte der vollendetste, da er nicht allein die Form, sondern auch den Stoff der Vorstellung aus dem Ich herleitet, im ersten Grundprincip ein vollkommener Idealist ist. In der weitern Ausführung seines Systems hat er indessen das Ding an sich als ein Etwas wieder in seine Philosophie eingeführt, als ein Etwas, das dem Ich zu den Vorstellungen den ersten äußern Anstoß geben muß, auf daß es nachher alles aus sich selbst produzire; hierdurch wird aber der Anspruch auf vollkommenen Idealismus

wieder aufgehoben, da er nicht statt haben kann, so lang er noch etwas außer dem Ich annehmen muß.

Das Resultat dieser Uebersicht des Idealismus nach seiner allmäligen Entwicklung ist also: daß alle diese Systeme nicht vollkommen idealistisch sind, man müßte denn etwa Berkeley ausnehmen, der zwar alles in Geist auflöst, dessen System aber in philosophischer Hinsicht, in Hinsicht auf Begründung und consequenten Zusammenhang von allen am unvollkommensten ist. Warum es nun den Idealisten wie den Intellectual-Philosophen nicht gelungen, ihre Absicht zu erreichen, ist schon im Wesentlichen beim Schluß des Abschnittes von der Intellectual-Philosophie erwähnt worden, wird sich aber noch näher aus folgender Untersuchung ergeben.

Den Grund der Unvollkommenheit der idealistischen Systeme wird man finden in der Art, wie dieselben den Schein zu erklären gesucht; bei Berkeley ist es, so zu sagen, sein wilder, unordentlicher Schein ohne allen Zweck und Regel; bei Leibnitz wird er durch eine ganz willkürliche Hypothese erklärt, Kant und Fichte versuchen ihn auf die Gesetze unsres Verstandes zu reduziren, als regelmäßig, gesetzmäßig und nothwendig aus der Natur der Ichheit zu erklären; hier läßt sich aber fragen: wer bürgt für die Wahrheit der Gesetze? wer hat der bedingten Ichheit die Gesetze gegeben?

Dem absoluten Ich Gesetze geben zu lassen, ohne etwas außer demselben anzunehmen, das die Gesetze gibt, ist unmöglich.

Es ist nun wohl richtig, daß, so lang die Empfindung von dem äußern Gegenstand selbst immer noch verschieden, durch eine ungeheure Kluft von ihm getrennt ist, ganz und gar keine Aehnlichkeit mit ihm hat, — der Gegenstand, insofern als immer der Eindruck auf ihn übergetragen wird, nicht anders als Schein seyn kann, daß also die Voraussetzung äußerer Gegenstände durchaus willkürlich; — deswegen ist aber denn doch dieser Schein, worin die Idealisten das Nicht-Ich auflösen, kein so ganz leerer Schein. Es fragt sich, ob es ein so leerer Schein sey, daß er gar kein Seyn enthält, ihm gar kein Seyn zu Grunde

liege? Denn es gibt auch einen bedeutenden sinnhabenden Schein, wie z. B. Bilder, Wörter u. s. w. Was hat z. B. das Wort Sinnlichkeit mit der Sache selbst zu thun? Das Bild oder Wort, das einen Geist mit dem andern verbindet und in Gemeinschaft bringt, hat doch selbst gar nichts gemein mit dem Begriff, den dadurch ein Geist dem andern mittheilt, oder der Verbindung, in welche dadurch die beiden Geister mit einander treten. Ein Wort oder Bild ist also, ungeachtet es gar keine Aehnlichkeit hat mit dem Gegenstand, den es bedeutet, doch kein leerer Schein.

Hat der Idealist Recht zu behaupten, und es ist ihm leicht zu beweisen, daß die Menschen immer in ihrem Bewußtseyn befangen, daher die Voraussetzung eines absoluten Nicht-Ichs ganz irrig sey, und also nichts existire als Ichheit, so kann er doch keinen ganz leeren Schein annehmen, denn der kann ja nicht neben der unendlichen Realität bestehen, an die doch alle Idealisten durchaus glauben, von der sie alle überzeugt sind; er kann eben so wenig neben der unendlichen Realität, als das Nicht-Ich neben dem Ich bestehen. Ein so mannichfaltiger und weit ausgebildeter leerer Schein wäre eine ganze Welt von Nichts; wie kann aber eine leere Welt von Nichts neben der Gottheit in der unendlichen Realität, wie kann ein leerer Schein in der unendlichen Realität existiren?

Wollte man daher der willkürlichen Erdichtung und Voraussetzung in der Philosophie einmal so viel Spielraum geben, als doch theilweise viele Idealisten zur Lösung des Räthsels gethan, so sollte man die Eindrücke aller Naturerscheinungen auf die vorhin angegebene Art als Worte ansehen, die auch nicht der Gegenstand selbst sind, uns jedoch als ein Medium mit demselben verständigen, als Ausdrücke also, als halbverständliche halb unverständliche Worte verwandter aber gefesselter Geister, die sich nicht verständlich machen können, uns bald zu klagen, bald ihre innere Natur auszusprechen und zur Freude oder Trauer aufzufordern scheinen u. s. w. So wie z. B. der Gesang der Nachtigall jemanden, der ihn fühlt, wie die halb verständliche halb unverständliche Sprache eines uns zwar

verwandten, aber von uns getrennten Wesens, wie die dunkle, unverständliche Sprache eines gefesselten Geistes, der uns ansprechen, sich deutlich machen will, vorkommen muß.

Alsdann wäre es ein **bedeutender Schein**, und alles wäre nur Ich, könnte sich daher auch mit der Idee einer unendlichen Realität besser vertragen, die denn doch das einzige ist, was den Idealismus zum Idealismus macht, da er, wenn man diese wegnähme, auf die Selbstbetrachtung des individuellen Ichs beschränkt würde, zu einem subjectiven Empirismus herabsänke.

Diese Denkart wäre verständlicher als die jener Idealisten, welche den Schein dadurch, daß sie ihn gesetzmäßig gemacht, so unendlich vervielfältigt und in eine Welt von Nichts verwandelt haben; es mag dies auch wohl der Grund seyn, warum man in dem Fichteschen System viel Aehnlichkeit mit dem Pantheismus gefunden, der uns in den bodenlosen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit stürzt.

Zur Erklärung eines solchen bedeutenden Scheins braucht nicht allein kein Nicht-Ich angenommen zu werden, wie wir das eben gezeigt haben, sondern es läßt sich auch, die Mehrheit bedingter Geister vorausgesetzt, im Ich selbst ein Grund von diesem bedeutenden Schein angeben. Ja man kann ihn selbst, vorausgesetzt daß dies möglich, als Gemeinschaft des unbedingten Geistes mit dem bedingten ansehen.

Soll hingegen der leere Schein erklärt und abgeleitet werden, so führt er nothwendig zur Annahme eines Nicht-Ichs; will man ihn, wie Kant und Fichte, gesetzmäßig deduziren, und nicht, wie Leibnitz und Berkeley, die größte Willkür zur Hülfe nehmen, so muß man nothwendig als Grund des leeren Scheins ein Nicht-Ich gelten lassen.

Auf jeden Fall kann der leere Schein nur als Schranke der Ichheit betrachtet werden, und zugegeben, daß dieses eine Selbstbeschränkung ist, so kann, wenn, wie schon gesagt worden, die Ichheit nicht wieder ganz der Willkür Preis gegeben, sondern alles durch Gesetzmäßigkeit aus der Ichheit selbst erklärt werden soll, zu dieser Selbstbeschränkung doch kein Grund

in der Ichheit selbst liegen, wohl aber in etwas außer dem Ich, was dieses bestimmt, sich selbst zu beschränken.

Kant erklärt diese Nothwendigkeit gar nicht, läßt sich gar nicht auf das Entstehen und die Veranlassung dieser Gesetzgebung durch ein Etwas ein, noch auch ob das Ich sie sich selbst gegeben?

Bei Fichte ist dies aber auf die schon zum Theil angegebene Weise ausführlich auseinandergesetzt. Bei ihm gibt das Ich sich selbst Gesetze; nur fragt sich, ob dies willkürlich oder nothwendig geschieht? Im ersten Fall fände die allerwildeste Willkür statt; sind die Gesetze aber nothwendig, so wird, indem der Grund dieser Nothwendigkeit nicht im Ich selbst liegen kann, dasselbe etwas fremdem unterworfen und subordinirt.

Das Etwas hat eben dadurch die Priorität, weil, da die ganze Gesetzgebung aus dem Anstoße des Etwas kommt, einestheils ohne Anstoß das Ich ewig ohne Gesetzgebung geblieben wäre, anderntheils aber durch den Anstoß die ganze Selbstgesetzgebung des Ichs nothwendig, alle Gesetze durch diesen Anstoß bestimmt, und insofern das Ich durch das Etwas regiert und begränzt wird.

Das Resultat fällt also dahin aus: die Idealisten werden zur Erklärung der Selbstbeschränkung oder Begränzung des Ichs, die durch Annahme eines leeren Scheins entsteht, zur Annahme eines unbekannten Etwas gezwungen, welches den ersten Anstoß, Anlaß zu einer Selbstgesetzgebung gibt, und dadurch eben so wie der leere Schein das Ich begränzt. Und so würde das eine immer wieder zu anderem führen, bis ins Unendliche, ohne dadurch die Aufgabe befriedigend lösen zu können, da ja der Fehler im ersten Satz liegt, und sich durch alle Subtilisirung und Potenzirung nicht wegbringen läßt; es wird auf diese Art immer noch etwas, wäre es auch das feinste Atömchen, außer, neben und über dem Ich bleiben.

Wir finden, daß der eigentliche Grund, die Veranlassung zu dieser Selbstbeschränkung bei allen vorhandenen Idealisten willkürlich ist, so daß man füglich behaupten kann:

Willkür in der Selbstbeschränkung ist der Natur des Idealismus gemäß, und macht zugleich einen Bestandtheil seines Systems aus. Durch eine nähere Untersuchung wird sich dies deutlicher ergeben. Jeder Idealist macht dem andern den Vorwurf, daß er auf halbem Wege stehen geblieben, und verfällt selbst in diesen Fehler. So finden wir diese Willkür in der Selbstbeschränkung bei Leibnitz sowohl als bei Kant, bei Fichte sowohl als bei Leibnitz.

Wir haben schon gesagt, daß dieser anfänglich sein System von den Monaden vorgetragen, und dann nachher zu der Hypothese von der prästabilirten Harmonie seine Zuflucht genommen hat.

Dieses Monaden-System ist, so atomistisch es auch scheinen mag, doch sehr idealistisch, insofern nämlich darin den Monaden eine unendliche, stufenweise und stetig sich entwickelnde Ausbildung, eine unendliche Gradation in der Perfectibilität beigelegt wird; und nun lassen sich hiebei zwei Fälle denken: entweder hat Leibnitz diese unendliche Entwicklungs- und Ausbildungsfähigkeit ganz willkürlich angenommen, als nun einmal von der Gottheit so beliebt — oder er hielt sie in der Natur des Bewußtseyns selbst gegründet, erklärte sie nothwendig aus der Natur des Bewußtseyns. Dieser letzte Sinn läßt sich wenigstens hineinlegen. Man kann ihm also, obschon er sich nicht deutlich darüber erklärt hat, diese (vor jener willkürlichen) höhere idealistische Meinung nicht absprechen; nur folgt daraus, daß er dann auch jenes Prädicat der Gottheit nothwendig hätte beilegen müssen, und dadurch zu der Idee einer werdenden Gottheit gekommen wäre, wodurch doch Fichte so viel Anstoß gegeben hat. Dies mag ihn nun auch vielleicht bestimmt haben, umzukehren und sich selbst Schranken zu setzen, um sich in seinen Speculationen nicht zu weit zu verlieren. So muß man sich wenigstens erklären, wie er sein Monadensystem unausgeführt stehen ließ und überging zu der Idee einer prästabilirten Harmonie. Gerade wie Leibnitz schritten die meisten Idealisten nicht muthig fort in ihren Versuchen, sondern hielten sich, wie dieser, auf halbem Weg willkürlich selbst auf und kehrten zu-

rück. Bei Kant und bei Fichte besonders ist dies der Fall gewesen. Letzterer sah wohl ein, daß sein System, consequent durchgeführt, ihn zu der größten Schwärmerei führen würde.

Und was ist endlich der Glaube bei Kant und Fichte anders, als eine willkürliche Zerschneidung des Knotens, dessen Schlingung ihr System selbst herbeigeführt hat.

Diese Furcht, sich zu weit in Speculationen und Schwärmerei zu verlieren, dies willkürliche Stillstehen oder Zurückkehren, welches wir so fast bei allen Idealisten wahrnehmen, läßt sich auf folgende Art leicht erklären.

Was dem Menschen am meisten Furcht erregt, ist absolute Einsamkeit. Nun ist aber der Idealismus gerade das System, worin der Geist völlig isolirt, ihm alles, wodurch er mit der gewöhnlichen Welt verwandt ist, weggenommen wird, so daß er allein und völlig beraubt dasteht. Dieses ist als die eigentliche Ursache jenes Phänomens anzusehen, und wird zum Theil noch klarer werden durch den folgenden Abschnitt von den Verhältnissen der höhern Arten von Philosophie unter einander, worin unter andern der leichte Uebergang des Idealismus zum Pantheismus und Skepticismus gezeigt wird.

Nachdem wir nun zwei wesentliche Bestandtheile des Idealismus: die Auflösung aller körperlichen Erscheinungen in leeren Schein und die Willkür in der Selbstbeschränkung charakterisirt und kritisirt haben, bleibt uns noch eine dritte, zur vollständigen Charakteristik des Idealismus unentbehrliche Betrachtung übrig: die des Princips der Thätigkeit.

Indem der Idealist alle Gegenstände außer ihm, das Ding an sich, das Nicht-Ich, leugnet, kämpft er eigentlich gegen zwei Begriffe; denn der Begriff des Dinges an sich, des Nicht-Ichs, enthält zwei Bestandtheile: das Seyn und das Endliche.

Gegen das Endliche streitet er zwar nicht absolut, er spricht ihm nicht, wie der Pantheist, absolut alle Realität ab, er läßt ihm eine relative, abgeleitete, secundäre, nur gleichsam Realität; dem Seyn aber leugnet er alle Realität ab, erklärt

es für bloßen Schein. Dieses ist ganz natürlich und seiner Denkart angemessen, da das Seyn der Idee der Ichheit geradezu entgegengesetzt ist: der Geist ist thätigreges Leben: Ichheit; Geist, Leben, Thätigkeit, Bewegung, Veränderung sind alle eins. — Das Seyn aber besteht in steter Ruhe, Stillstand, Unbeweglichkeit, Abwesenheit von aller Veränderung, Bewegung und Leben, d. h. im Tod.

Und hierin sind die Idealisten den alten griechischen Physikern und Skeptikern ähnlich, welche behaupteten: alles sey in einem steten Fluß, in unaufhörlicher Veränderung und Veränderlichkeit, denn wo Leben und Thätigkeit, wie sie als Grundprincip der Natur annehmen, ist auch Veränderung u. s. w.

Diese Seite ist auch in Fichte nicht allein mit Klarheit, sondern auch mit vieler Beredsamkeit gezeigt, und überhaupt wohl der vorzüglichste Theil seines Idealismus.

Mit dieser Charakteristik des Idealismus ist nun die Charakteristik sämmtlicher Arten von Philosophie vollständig geworden. Wir haben davon überhaupt sieben gefunden. Die vier ersten Gattungen zeigten sich durch Widerspruch und Nichtigkeit in ihren ersten Principien ganz verwerflich; sie sind ganz unphilosophisch, stimmen mit der Idee der Philosophie, die doch ihre Bekenner selbst annehmen müssen, gar nicht überein; die drei letztern aber: Intellectueller Dualismus, Idealismus und Realismus, sind auf dem Weg zur wahren Philosophie und verdienen deswegen vorzugsweise unsre Aufmerksamkeit; sie hängen auch, wie die untern Arten, zusammen, gehen in einander über, und da es eben ihrer gegenseitigen geringern oder größern Unvollkommenheit wegen sehr wichtig ist, ihre wechselseitigen Verhältnisse unter einander zu zeigen, widmen wir diesem Zweck einen eigenen Abschnitt.

4.

Von den wechselseitigen Verhälnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus.

Die Verschiedenheit der intellectuellen Philosophie von dem Idealismus besteht nicht allein darin, daß erstere auf eine bloße Verherrlichung und positive Constitution des Verstandes als Weltbildner, als erstes Princip ausgeht, kurz, daß ihr Anfangspunkt positiv ist, dahingegen letzterer alle Materie leugnet, also auf eine negative Constitution des Verstandes ausgeht, sein Anfangspunkt negativ ist — denn dieses ließe doch auf eine große Uebereinstimmung schließen; — sondern es besteht auch noch trotz dieser scheinbaren Uebereinstimmung, worin sich jene Verschiedenheit auflösen dürfte, ein bedeutender Unterschied in den gegenseitigen Principien über Realität:

Der Idealismus leugnet die Realität aller Materie und nimmt nur die Denkgesetze des bedingten Ichs an.

Die Intellectual-Philosophie gibt hingegen theoretisch der Materie (freilich als Urgrund aller Beschränkung des Geistes und alles Uebels) völlige Realität, und erkennt die Denkgesetze des menschlichen Geistes als Gesetze des göttlichen Verstandes, gibt ihnen als solchen Realität.

Der Idealist leugnet die Realität der Ideen außer uns, da doch der Intellectual-Philosoph die Ideen außer uns als real, als Theile der intellectuellen Welt, als Theile der Gottheit annimmt.

Der Idealist betrachtet sie nur als subjectiv, als Gesetze der bedingten Ichheit, gibt ihnen nur eine relative Realität; der intellectuelle Philosoph aber eine objective Realität.

In so weit steht also der Idealismus auf einer höhern Stufe von Realität, seine Realität liegt auf einem Gebiet, auf das sich die Intellectual-Philosophie in der Speculation gar nicht einläßt, und scheint daher vor der Intellectual-Philosophie den Vorzug zu verdienen, wie sich denn auch in der Ge-

schichte der Philosophie nachweisen wird, daß die Intellectual-Philosophie vor dem Idealismus existirt hat.

Es gibt indessen noch eine ältere Art Idealismus, die lange vor der Intellectual-Philosophie existirt hat, dieser ist hier nicht gemeint. Es ist ein roher, natürlicher, formloser Idealismus, der, streng genommen, nicht zur Philosophie gerechnet werden kann, da er zu einer Zeit existirte, wo Philosophie noch nicht für sich bestehend, sondern noch Mythologie und Religion war.

Es war dieses eine Ansicht der Welt als voll von belebten Creaturen, als einer Welt, worin nichts unbelebt wäre; alles, was man nun einzeln als Individuum denken konnte, Pflanzen, Stirne, Gestein rc. wurde als belebt gedacht, alles wurde personificirt, alle Wesen als empfindend und handelnd aufgestellt. Diese Denkart, Hylozoismus genannt, ist, so paradox der Idealismus in einer systematischen Form in einem System erscheint, bei allen ältesten rohen Völkern herrschend gewesen — immer früher als die Ansicht der Dinge als leblos und gedankenlos; ja wir finden, daß den ältesten Menschen die Vorstellung eines Dings ohne Leben ganz unmöglich gewesen, und also daher ein so ganz natürlicher ungekünstelter Idealismus (der Hylozoismus) entstanden ist. Der Begriff lebloser Dinge ist viel spätern Ursprungs. So merkwürdig es nun ist, daß der menschliche Verstand sich in den ältesten Zeiten immer zu jener Denkart bekannt, so nothwendig ist eben daher die Untersuchung, ob sie dem menschlichen Verstand wirklich natürlich oder zufällig ist? Wie ungefähr die Antwort ausfallen dürfte, läßt sich aus dem bisher Gesagten, besonders aus dem in Rücksicht des idealistischen Princips der Thätigkeit, zum Theil ahnen; indessen kann hierüber das Eigentliche erst späterhin vollständig erklärt werden.

Vergleichen wir diesen ursprünglichen Idealismus mit der Intellectual-Philosophie, so finden wir folgendes: der Hylozoismus liegt allen Mythologien zu Grunde; er ist in der Form roh, ohne Präzision (und strenge philosophische Consequenz). Kurz der Idealismus erscheint in seiner ersten Gestalt ganz als

Mythologie; es ist hier das Dichtungsvermögen, die Phantasie vorherrschend, und diese geht ins unbestimmte Allgemeine; der Idealismus hat hier einen productiven Verstand, ohne Rücksicht auf Urbilder, auf Tugend, Schönheit und Vollkommenheit.

Dahingegen neigt und führt der intellectuelle Dualismus durchaus mehr zur Kunst; in ihm verwandeln sich alle Zweige des menschlichen Lebens und Thuns in Kunst; sein Verstand ist ein unproductiver, ein Verstand, der blos auf Bildung des Einzelnen zur höchsten Vollkommenheit ausgeht, das heißt nach den Ideen des Guten, Schönen und Vollkommenen, deren Wesen aber eben wieder in der Bildung besteht. Nach dieser Denkart ist alles nach Urbildern geschaffen, alles bestrebt sich, diesen Urbildern ähnlich zu werden und dadurch an dem göttlichen Leben Theil zu nehmen, denn je größer die Annäherung zu den Urbildern, desto mehr hat der Mensch Antheil an dem ewigen, wahren, unveränderlichen Seyn; alles ist also in einem steten Bilden und Vervollkommnen begriffen. Bilden, Nachbilden nach wiewohl unerreichbaren Urbildern ist aber eben Kunst; denn Hervorbringung eines Werks (Kunstwerks) in einem gegebenen Stoff durch Nachbildung eines Urbildes, durch Herrschaft des Geistes sind, wo nicht das Wesen, doch die nothwendigen Bedingnisse der bildenden Kunst.

Dem Geist nach ist also der intellectuelle Dualismus der bildenden Kunst ähnlich, ihm liegt das Bildungsvermögen, der bildende Verstand zu Grunde.

Doch dies ist nur episodisch, und um dann zugleich auch zu zeigen, daß ebenfalls von dieser Seite die Verschiedenheit des Idealismus von der Intellectual-Philosophie groß ist. Wir kehren nun wieder zu unsrer ersten Vergleichung des systematischen Idealismus mit der Intellectual-Philosophie zurück.

Der Unterschied ist wie gesagt trotz der scheinbaren Aehnlichkeit dennoch sehr groß. Was dem einen Realität ist, berührt der andere gar nicht, oder leugnet es.

Bei den Intellectual-Philosophen kommen die nothwendigen Denkgesetze, die sich die bedingte Ichheit für die sinn-

lichen Erscheinungen oder die sinnliche Welt überhaupt selbst setzt, (als Selbstbeschränkung) gar nicht vor: bei Plato ist dergleichen gar nicht zu finden.

Dagegen leugnen die Idealisten die Materie, welche jene annehmen, gänzlich, erklären die sinnlichen Erscheinungen, wofür das bedingte Ich sich die Denkgesetze setzt, für bloßen Schein, geben ihm nur relative Realität, und kennen nichts von Intelligenzen und Urbildern.

Insofern sind sie sich doch endlich wieder verwandt, als beide darauf ausgehen, den Verstand zu verherrlichen, ihn als das Urprincip von allem aufzustellen. Es lassen sich auch der Berührungspunkte mehrere nachweisen, und es ist sogar möglich zu zeigen, wo eins in das andre übergehen muß, wie sich weiterhin ausweisen wird.

Zuerst wollen wir darthun, wie der Idealismus, der immer nur durch einen skeptischen, sophistischen Sprung von der Theorie zur Praxis übergeht, eben zum Behuf der Praxis die Intellectual-Philosophie in sich aufnimmt.

Der natürliche Idealismus würde sich ohne das äußerste Streben nach System und Methode ganz in willkürliche Dichtungen verlieren, wie wir dies vorhin bei Anführung dieser Gattung gesehen haben; nun beruht aber das Systematische auf dem Begründen, und begründen läßt sich wieder nichts, ohne eins aus dem andern herzuleiten. Der Idealist, der nichts als Ichheit annimmt, kann also diese nicht als ein verkettetes Ganzes aufstellen, wenn er nicht das eine aus dem andern herleitet. Wie kann er aber dies, ohne den Geist zu scheiden in eine unbedingte und bedingte Ichheit?

Will also der Idealismus nicht auf alle wissenschaftliche Form Verzicht thun, sollen Gesetze und Methode darin gebracht werden, so muß er, eben um systematisch zu seyn, eine bedingte Ichheit annehmen. Nun wäre Ableitung dieser bedingten Ichheit aus der unbedingten die natürlichste; es entstände dann Pantheismus und Realismus; diesen fürchten die Idealisten aber eben so wie den unendlichen Spielraum einer freyen, ja willkürlichen Phantasie, und eben diese Furcht einerseits vor

dem Realismus, andrerseits vor jener Schwärmerei, welche der natürliche wissenschaftlose Idealismus herbeiführt, bestimmt sie immer, sich an irgend einem Ort ihres Systems, irgend auf einer gewissen Stufe ihres Denkens selbst Schranken zu setzen.

So retten sie sich nur durch die kühnste, gewagteste, willkürlichste Hypothese von dem Realismus, leiten das Wirkliche aus dem Möglichen, das Nothwendige, die Gesetze aus dem Nicht-Ich, aus dem Etwas außer dem Ich her; sie geben der bedingten Ichheit den Vorrang vor der unbedingten, nehmen sie als die höchste Realität an, die unbedingte Ichheit setzen sie blos als möglich voraus, sie ist ihnen blos Grund um Grund zu seyn, ist nicht wirklich, also an und für sich nichts. Demnach fällt denn auch die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes weg, und entsteht aus moralischen Gründen die Nothwendigkeit oder vielmehr die Röthigung, der theoretischen Philosophie noch eine eigene praktische anzuhängen, die man dann doch nie in Uebereinstimmung bringen konnte noch kann, denn bliebe man in dem Idealismus streng bei der Theorie, so müßte alle Praxis wegfallen. Eine solche Trennung der Speculation und des Lebens ist nicht philosophisch, ein Glaube, der vom Wissen getrennt und diesem entgegengesetzt wird, ist nicht mehr Philosophie.

Um aber wieder zurückzukommen auf die Aufnahme der Intellectual-Philosophie in den Idealismus, so ist schon gesagt worden, daß die Intellectual-Philosophie eben in moralischer Rücksicht die schönsten, besten und angemessensten Resultate liefert. Es ist also natürlich, daß sie deshalb und insofern von dem Idealismus in sich aufgenommen wird.

So finden wir bei Kant und Fichte in der Moral ein großes Zusammentreffen mit den Stoikern, welche sich ihres Theils in Rücksicht des Verhältnisses der Moral zu ihrer speculativen Philosophie auch fast ganz so verhalten wie jene; in speculativer Hinsicht waren sie durchaus skeptisch, und in moralischer nahmen sie die Idee des Plato auf.

Auch kann man kühn behaupten, daß ohne jenes freiwillige Aufhalten der Idealisten aus moralischen Gründen Fichte

in den Pantheismus gerathen und Leibnitz nothwendig ein Atheist geworden seyn müßte; denn wozu bedarf es bei den Leibnitzischen von Ewigkeit her präformirten, jede für sich als eine abgesonderte Welt bestehenden Monaden einer Gottheit?

So wie der Idealismus durch Aufnahme der Intellectual-Philosophie in moralischer Rücksicht mit dieser Philosophie in Berührung steht, so auch durch den Uebergang der Intellectual-Philosophie zum Idealismus, welcher in der moralischen Weltbetrachtung entsteht, wenn die Theologie moralisch wird, in der Weltbetrachtung das Moralische die Oberhand behält.

Die Dualisten nehmen den bildenden Verstand als die Quelle alles Sittlichen, alles Guten an, den Grund alles Uebels aber setzen sie in die Unvollkommenheit und Unfähigkeit des Stoffs; das Uebel wird hierdurch auf bloße Unvollkommenheit, Beschränktheit reduzirt, mithin als ein Positives aufgehoben; da nun aber in der Intellectual-Philosophie selbst kein Grund vorhanden, die Unvollkommenheit der Materie als nothwendig aufzustellen, so kann man sich dieses Prädicat, die Nothwendigkeit, sehr gut davon wegdenken; dann wird sie aber frei, setzt einen Willen, eine Thätigkeit voraus, und führt somit zur Idee eines Geistes und zwar eines bösen Geistes, aus dessen Conflict mit dem guten Geiste alles, aber zugleich auch in der ganzen Schöpfung die Beschränktheit und Unvollkommenheit entstanden ist.

Ja um es auch noch mit andern Worten zu sagen: Wenn die unvollkommene Materie als ein Streben nach dem Schlechten, oder als ein Widerstreben gegen das Gute angenommen, und also mit dem Streben ihr zugleich auch ein Leben, also auch eine Seele, ein Geist zugeschrieben wird, so entsteht Idealismus, eigentlich ein idealistischer Dualismus, eine Denkart, der viele christliche Secten ergeben waren, z. B. die Gnostiker, die Manichäer, die aber auch schon früher (abstrahirt von dem was man von den Aegyptern vermuthet) bei den Persern statt gehabt hat, in die Lehre des Zoroaster oder vielmehr der Magier und Chaldäer und übrigens auch in die scholastische Philosophie mehrfach eingeflossen ist.

Was den Uebergang der Intellectual-Philosophie und des Idealismus zum Realismus betrifft, so ist dieser vom Idealismus zum Theil schon vorhin beiläufig gezeigt worden; er bedarf nämlich zur Ableitung der bedingten Gottheit, selbst der nothwendigen beschränkenden Denkgesetze und der scheinbaren Realität, durchaus einer unbedingten Ichheit; er muß eine unbedingte Ichheit als Quelle unterlegen, und muß also, wenn er dieselbe nicht aus der größten Willkür, als blos hypothetisch betrachten will, nothwendig in den Pantheismus, den Realismus gerathen.

Von der Intellectual-Philosophie ist der Uebergang nicht allein eben so leicht zu zeigen, sondern er erfolgt auch eben so nothwendig.

Zwei Principien aufstellen, wie die Intellectual-Philosophie, widerspricht aller speculativen Vernunft und allem Streben nach System; wenn man also bei völliger Gleichsetzung des Geistes und der Materie beide wieder aus einem abzuleiten versuchte, das weder Geist noch Materie wäre, ginge man gerade zu dem Realismus über; der Dualismus würde dann nothwendig Realismus werden, wie uns davon Plotin ein Beyspiel gegeben.

Daß der intellectuelle Dualismus, wenn irgend eines von den beiden Principien den Vorzug, daß Uebergewicht hat, bei fortgesetzter Consequenz entweder zum Idealismus oder zum Materialismus werden müsse, wird auch jeder leicht einsehen. Wie denn auch bei Fortsetzung oder Ergänzung eines vorhergehenden Systems die Art von Philosophie, in welche es übergeht, durch das Uebergewicht bestimmt wird, welches das eine oder andere Princip in jenem System behauptet.

Ein Beyspiel ist Aristoteles, der sich, obschon er in vielen Stücken mit Plato in Widerspruch, doch an denselben, als an den Intellectual-Philosophen, der sich dem Idealismus am meisten nähert, anschließt und anbauet.

Andrerseits ist aus dem Weg selbst, den der Idealist zur Erkenntniß der Ichheit einschlägt, der mögliche Uebergang zur Skepsis leicht zu erklären.

Die Auflösung dessen, was alle andere Philosophen für wahr halten, in leeren Schein führt natürlich sehr leicht zum Skepticismus.

Das Verhältniß der unbedingten Ichheit zur bedingten führt, wenn der Idealist sich vom Realismus zurückhalten will, (indem er dann von jeder Seite von Schein eingeschlossen, (einerseits von den Erscheinungen, andrerseits von der Hypothese des absoluten Ichs) zu sehr künstlichen Verwikkelungen und Sophistereien, die sich leicht in Skepticismus auflösen.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, den Realismus in seinen Verhältnissen zu den andern Arten zu betrachten.

Er verträgt sich durchaus nur mit der Intellectual-Philosophie und dem Idealismus, ist aber untergeordneter, und nimmt überhaupt von denen auf dem wahren Weg sich befindenden Arten von Philosophie die unterste Stufe ein.

Wie gut sich übrigens der Realismus mit jenen beiden andern Arten verträgt, zeigt, daß er sie gar zum Theil in sich aufnehmen muß; — es kömmt nur auf den Grad an, wie weit er darin geht. Er kann es als wirklicher Realismus, d. h. als systematischer Pantheismus, sobald er sich selbst einmal untreu geworden, ganz außerordentlich weit treiben. Der Unterschied dieser Gradation zeigt sich schon in einer Vergleichung des Plotin und Spinoza. Ersterer hat viel mehr Idealismus und Intellectual-Philosophie aufgenommen als letzterer. Aber übrigens ist die mögliche Verschiedenheit dieses Systems durch die Gradation der Aufnahme aus den andern beiden Arten bei weitem noch nicht durch die Versuche der Eklektiker erschöpft.

In Rücksicht der systematischen Einheit hat der Realismus durchaus vor der Intellectual-Philosophie den Vorzug; und insofern er consequenter und systematischer als der frühere unordentliche rohe Idealismus, der Hylozoismus, und dem Charakter aller wahren Philosophie, die doch darauf ausgeht, die ersten unbedingten Ursachen aufzusuchen, angemessener, als der systematische Idealismus, der blos bei der bedingten Ichheit stehen bleibt, verdient er von dieser Seite auch den Vorzug vor dem Idealismus.

Dagegen bleibt er aber nur so lange Realismus, als er seinem ersten Princip sowohl die Intelligenz als die Materialität abspricht; er kann freilich durch Inconsequenz viele idealistische und intellectuelle Ideen in sich aufnehmen, ohne dadurch aufzuhören, Realismus zu seyn; gibt er aber, weil er vielleicht seinen Irrthum einsieht, und sich ins leere Nichts zu verlieren fürchtet, irgend einem der untergeordneten Principien den Vorrang, so hört er auf, Realismus zu seyn, sein erstes Princip bekommt eine oder mehrere Qualitäten, hört auf prädicatenlos zu seyn; nur ist dann auch natürlich, daß er seines Systems der Einheit, Einfachheit wegen der Geistigkeit den Vorrang gibt vor der Materie.

Man bezeichnet noch viele Arten von Philosophie mit andern Namen, als unter welchen wir hier alle die möglich, wenigstens die bisher vorhanden sind, charakterisirt haben. Diese andern Benennungen werden aber nicht durch den Inhalt, sondern blos durch äußere Umstände und Verhältnisse und die daher entstandene eigene Form jener philosophischen Lehren bestimmt. Dem Wesentlichen nach lassen sie sich sammt und sonders auf eine oder die andere der von uns aufgestellten Grundarten zurückführen; es bedarf daher auch weiter nichts, als nur einige Beispiele zu erwähnen. Die vorzüglichsten, als eigene Gattungen gewöhnlich geltenden Philosophien sind die sophistische, die synkretistische, eklektische und scholastische.

Die Sophisten, bekanntlich griechischen Ursprungs, waren meist Skeptiker, doch konnte es in dieser Denkart allerdings auch Empiristen geben, wie dies bei den Franzosen der Fall ist.

Die Synkretisten, welche behaupteten, daß vor ihnen schon Philosophen auf dem rechten Weg gewesen, und die Lehren derselben nur in Harmonie zu bringen und zu verschmelzen suchten, waren durchgehends Intellectual-Philosophen und hingen vorzüglich dem Plato an.

Die Eklektiker haben viele Aehnlichkeit mit ihnen in Rücksicht ihres Strebens, sie wollten keine originalen Denker seyn, sondern begnügten sich, aus verschiedenen Systemen das beste

auszuwählen, nur läßt sich von ihnen nicht sagen, daß sie vorzugsweise zu einer philosophischen Denkart sich bekannt hätten. Es herrscht darin eine große Verschiedenheit und sogar gibt es viele unter ihnen, bei denen, mit der genauesten Untersuchung ihrer Principien, man doch nicht bestimmen kann, daß sie zu dieser oder jener Art gehören, sondern von denen man geradezu bekennen muß, daß sie ein durchaus gemischtes System haben, wie dies denn bei den Stoikern der Fall ist.

Wenn die Wahrheit sich so stückweise zusammentragen ließe, und nicht auf einem eigenen originalen Weg aufgesucht und construirt werden müßte, könnte die Absicht der Eklektiker ganz zu billigen seyn; aber selbst die Möglichkeit einer solchen probehaltenden Vermischung zugegeben, bedachten sie nicht genug, wie viel eigenes Selbstdenken dennoch nöthig ist, um aus so verschiedenen Theilen ein geordnetes haltbares System zusammenzusetzen.

Die Scholastiker endlich, so genannt, weil bei ihnen die Philosophie ganz vom Leben getrennt, blos auf die Schule beschränkt war, gehören durchgehend zu den Intellectual-Philosophen, wenn auch nicht immer der höchsten Art.

In der historischen Darstellung der philosophischen Systeme wird alles dieses ausführlicher seine Stelle finden. Ehe wir zu derselben übergehen, wird es dienlich seyn, eine Betrachtung des Entstehens der verschiedenen charakterisirten Arten der Philosophie gleichsam als Einleitung vorauszuschicken, gegenwärtiges aber damit zu beschließen, weil sie noch mehr der Charakteristik angehört als der Historie.

Wir beginnen mit dem Skepticismus und Materialismus, weil diese Denkarten bei dem Menschen sehr natürlich entstehen; einestheils ist es Schwäche des menschlichen Verstandes, der immer in Zweifeln schwankt und sich nicht für irgend eine bestimmte Ansicht entscheiden kann, anderntheils sogar auch Stärke und Reichthum des menschlichen Geistes, der, um nichts auf blinden Glauben anzunehmen, alle mögliche Einwürfe und Gegengründe aufsucht, überhaupt aber ein großer Hang zur Abstraction und innern Furchtsamkeit, wodurch der Skepticis-

mus und mit ihm so unendlich viele Streitigkeiten und Verwirrungen entspringen.

Den Materialismus kann man insofern natürlich nennen, als bei einer überwiegenden Sinnlichkeit und einer regen, für die Mannigfaltigkeit der Natur empfänglichen Phantasie der Hang dazu ziemlich allgemein ist, aber auch noch aus dem bessern Grunde, weil die Größe der Natur dem Menschen so nah und offen vor Augen liegt, ihn leicht so hinreißt und überwältigt, daß er darüber sein Ich ganz vergessen, sein Gefühl sich einzig in Bewunderung dieser Kraft und Erhabenheit auflösen kann.

Anders verhält es sich mit dem Empirismus. Dieser geht aus dem äußersten Verfall des menschlichen Geistes hervor; es ist Resignation auf die Philosophie aus Unvermögen dazu, die höchste Schwäche der Vernunft, die sich nicht über die Erfahrung und die sinnlichen Eindrücke zu höhern Begriffen und Ideen zu erheben vermag; der ihm zu Grunde liegende Charakter besteht nicht sowohl in absoluter Sinnlichkeit, wie meist beim Materialismus, als in gänzlicher Unfähigkeit, sich zum Uebersinnlichen zu erheben, mit einer geringeren Furchtsamkeit wie beim Skepticismus. Man könnte ihn gleichsam ein Mittelding zwischen diesen beiden Systemen nennen.

Der Pantheismus endlich hat seinen Ursprung lediglich aus der reinen Vernunft, insofern nämlich der Satz der Identität, der negative Begriff der Unendlichkeit sein erstes und einziges Grundprincip ist? Will er sich zu einem wissenschaftlichen System ausdehnen, es wirklich zu einem Inhalt bringen, da er seiner Natur nach eigentlich nicht anders als ganz inhaltsleer seyn kann, so hört er auf, reiner Pantheismus zu seyn, indem er alle positive Ideen, die er zu jenem Behuf an seinen negativen Satz anknüpft, von andern Systemen entlehnen muß.

Hier mag die Bemerkung an ihrer Stelle seyn, daß man sich das unaufhörliche Wiederkehren der vier Aftergattungen der Philosophie leicht erklären könne, wenn man nicht so sehr auf ihre Principien als auf den zu Grunde liegenden Charakter und auf die Denkarten, wie wir sie hier angegeben, achtet.

Der Ursprung der Intellectual-Philosophie, die in der Geschichte am höchsten hinaufsteigt, ruhet, so weit Geschichte und Tradition selbst führen, auf einer höheren göttlichen Offenbarung; sie ist nicht ganz das eigene Werk ihrer Lehrer, sondern gründet sich selbst deren Vorgeben gemäß, auf Offenbarung und höheren Anschauungen; sie behaupten mehr oder weniger sammt und sonders einen übernatürlichen Ursprung dieser Philosophie und berufen sich auf eine höhere Erkenntnißquelle.

Der Idealismus, besonders der systematische, ist dagegen ganz eigenes Product und Verdienst des Menschen, ein Versuch, was der menschliche Geist ohne fremde Beihülfe gegen alle Schwierigkeiten, die sich ihm entgegensetzen könnten, aus sich selbst hervorzubringen vermöchte, hat also, wie dies auch seine Urheber bekennen, seinen Grund in der Freiheit, ist durchaus ein Werk der Freiheit.

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik.

(Aus des Verfassers Entwurf dieser Vorlesungen.)

Der Zweck der historischen Untersuchung ist: 1) das Primitive der Philosophie überhaupt aufzusuchen, 2) die genetische Erklärung der gegenwärtigen Philosophie; worauf also in der historischen Darstellung Rücksicht zu nehmen ist. Was sonst vielleicht nicht wichtig seyn würde, ist es eben in dieser Rücksicht.

Die Untersuchung ist demnach auf die Charakteristik der historisch gegebenen Philosophie, von der man einmal nicht abstrahiren kann, gerichtet, mit besonderer Aufmerksamkeit auf den vorworrenen Zustand derselben. Es ist daher

das erste Bedürfniß, sie zu entwirren und zu ordnen. So erhält die Kritik eine historische Bekräftigung und immer mehr speculativen Charakter. In der bisherigen Kritik wurden die Hauptgesichtspunkte und die Principien hervorgehoben, in der Charakteristik ist vorzüglich auf Form und Ausbildung, mithin auf Methode zu sehen. Es dürfte sich dadurch an den Tag legen, daß unser philosophisches Streben einen ganz andern Zweck habe, als was man bis jetzt Philosophie nannte, oder daß alle bisherige Philosophie noch nicht zureiche. Dieses wird die Kritik nun auf einer, in solcher Art erweiterten, Basis um so einleuchtender darlegen können.

Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

Jede wissenschaftlich historische Untersuchung hat es nicht allein mit der Charakteristik, Beschreibung, Darstellung eines Gegenstandes zu thun; sondern sie sucht zu dem Anfange, dem Ursprunge des Dinges durchzudringen, und sein Entstehen zu erklären; sie sagt uns nicht nur, was der Gegenstand ist, sondern wie er entstanden ist.

Der historischen Betrachtung der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung kann man die Untersuchung über das Entstehen der verschiedenen Arten der Philosophie aus der verschiedenen Denkart, die ihnen zum Grunde liegt, füglich vorausschicken. Wir wiederholen dies kurz.

Zuerst sind Skepticismus und Materialismus ihrer Denkart nach ganz natürlich.

Der Skepticismus, sagten wir, entspringt einestheils aus Furchtsamkeit, Schwäche des menschlichen Verstandes, der sich immer mit Zweifeln herumschlägt, und keine Kraft hat, sich zur Erkenntniß des Höchsten emporzuheben; anderntheils aus Stärke, aus Reichthum des menschlichen Geistes, der, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, irgend etwas aus blindem Glauben oder ohne die vollkommenste gründlichste Untersuchung anzunehmen, gegen jede ihm vorkommende Meinung alle erdenklichen Einwürfe, Zweifel und Gegengründe vorbringt, und je erfinderischer er überhaupt ist, desto scharfsinniger und spitzfindiger dabei zu Werke geht, und auf die allerverwickeltesten Streitigkeiten in der Philosophie sowohl als in der Religion führt. —

Den Hang zum Materialismus kann man wohl aus der überwiegenden Sinnlichkeit, verbunden mit einer Phantasie, die groß genug ist, die Mannichfaltigkeit und Fülle der Natur umfassen zu wollen, herleiten. Doch läßt sich noch ein besserer, befriedigenderer Entstehungsgrund auffinden.

Nichts liegt dem Menschen so nah und deutlich vor Augen, nichts spricht ihn so mächtig und erschütternd an, als die Größe der Natur; wer mit empfänglichem Gefühl und regsamer Phantasie sich in die Betrachtung der Schönheit, Pracht und Erhabenheit des Weltalls vertieft, kann sehr leicht davon so hingerissen und überwältigt werden, daß er sein eigenes Ich ganz darüber vergißt, seinen eigenen Geist im Gegensatz gegen diese unermeßliche Größe und Kraft nur für einen unbedeutenden, nichtigen Punkt hält, sich ganz in Bewunderung der Natur und ihrer allbelebenden, allwirkenden Kraft verliert, und den Geist nur als abhängig von ihr, und aus dem Zusammenwirken ihrer Elemente entstanden sich denkt.

Der Empirismus entspringt nur aus dem äußersten Verfalle des menschlichen Geistes, es ist Resignation auf die Philosophie, weil man keine Kraft dazu hat; es ist die höchste Schwäche, die sich nicht über die Erfahrung und die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann.

Der Pantheismus hat dem eignen Vorgeben nach seinen Ursprung aus der reinen Vernunft. Die Idee der Gottheit, der unendlichen Einheit, worauf der Pantheismus beruht, ist gewiß nicht aus der Erfahrung hergenommen; aber der erste Satz des Pantheismus, a=a (Gott ist Gott, — Alles ist Gott) ist unendlich gewiß, aber ganz leer; es läßt sich aus ihm nichts folgern. Der Pantheist kann seiner unendlichen Einheit keine Prädicate und Qualitäten beilegen; alles verschwindet bei ihm vor dem einzigen Begriff der Einheit (Gottheit), der aber blos negativ ist, durch kein positives Prädicat bestimmt wird (indem nicht gesagt wird, was die Gottheit denn eigentlich sey, sondern blos, daß Gott Alles und Alles Gott sey; der Pantheist hat nur den leeren Begriff der ganz unbe-

greiflichen, ganz eigenschaftslosen Unendlichkeit. Aus seinem ersten ganz inhaltslosen Satze kann nun der Pantheist nichts anders herleiten und folgern, es also nie zu einem System bringen, und wo er dies zu thun bemüht ist, und wirklich als wissenschaftliches System auftritt, da hat er seinen Stoff immer andern Philosophien entlehnt, und an seinen ersten inhaltsleeren Satz, jene negative Idee der Gottheit, andere mehr specielle, positive Sätze und Ideen aus fremden Philosophien angeknüpft. Was also den Ursprung des Pantheismus betrifft — so entspringt die erste Idee desselben aus der reinen Vernunft; da aber aus dieser blos negativen Idee sich nichts anders herleiten läßt; — so ist jeder detaillirte Inhalt, den man dem Pantheismus gibt, immer anderwärts her entlehnt.

Der Idealismus, besonders der systematische, ist ein Versuch, alles aus sich selbst hervorzubringen, aus dem Geiste herzuleiten, und diesen zum Schöpfer und Regierer aller Dinge zu machen. Wenn dem Materialisten der menschliche Geist vor der unendlichen Größe der Natur in leeres Nichts verschwindet, so erhebt ihn der Idealist über die Natur und ihre Kräfte, die seinem Willen dienen und gehorchen müssen. Ist nach dem Materialisten der menschliche Geist selbst nur aus der Materie, aus dem Zusammenwirken der Elemente entstanden, und daher ganz von den Wirkungen der Naturkräfte abhängig und gefesselt; — so hat nach dem Idealisten die Natur ihren Ursprung nur aus dem Geiste, es gibt nichts außer dem menschlichen Geiste für sich Bestehendes, alles Nichtich ist nur Product des Ich, die Körperwelt ist nichts wirkliches außer uns Existirendes, sondern nur etwas von uns Gedachtes, das eben nur in diesem Gedanken sein Daseyn hat; sie ist der Abglanz unsres Ich, und ihre Gesetze sind die nothwendigen Denkgesetze unsres Geistes, alle körperlichen Dinge außer uns erhalten nur insofern Realität, als der menschliche Geist sie sich denkt, sich vorstellt, und sind selbst nichts als die Gedanken und Vorstellungen des menschlichen Geistes, äußerlich angeschaut; mit einem Worte, der Idealist leugnet

die Existenz aller Körper, der äußern Welt, oder erklärt sie nur als Schein — und löst alles in Geist auf, nimmt außer dem Geiste keine andre Realität an.

Der Ursprung der Intellectual-Philosophie, die in der Geschichte am höchsten hinaufsteigt, liegt nach dem eignen Vorgeben ihrer Anhänger in einer höhern göttlichen Offenbarung; die meisten Intellectual-Philosophen behaupten diesen höhern Ursprung ihrer Philosophie und berufen sich auf eine übernatürliche Erkenntnißquelle.

Die historische Untersuchung der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung hat nun vorerst zum Zweck, den Ursprung der Philosophie aufzusuchen.

Die Philosophie hängt durchaus zusammen; ungeachtet der verschiedenen Arten von Philosophieen findet doch unter ihnen eine große Beziehung auf einander statt.

Ein philosophisches System bezieht sich immer auf ein anderes früheres, entweder, um es zu widerlegen, seine Irrthümer aufzufinden und zu bestreiten, oder um es fortzubilden, seine allenfallsigen Mängel und Unvollkommenheiten zu heben, zu verbessern, es tiefer und fester zu begründen, zu vervollkommnen und zu vollenden.

Der Zweck der Philosophie ist die Erkenntniß der höchsten Realität.

Die Philosophie hat den nämlichen Gegenstand, wie die Poesie, das Unendliche; aber sie ist in der äußern Form, der Art und Weise, wie sie den Gegenstand auffaßt und behandelt, von ihr unterschieden.

Die Philosophie ist Wissenschaft, die Poesie Darstellung des Unendlichen. Die Poesie begnügt sich das Göttliche blos anzuschauen, und diese Anschauung darzustellen; die Philosophie strebt nach positiver Erkenntniß, nach wissenschaftlicher Bestimmung und Erklärung des Göttlichen; sie geht darauf aus, das Unendliche so in ihre Gewalt zu bekommen, mit der Bestimmtheit und Gewißheit zu behandeln, wie in dem praktischen Leben die Gegenstände nach bestimmten Regeln behandelt werden; sie sucht das Höchste nach

Begriffen zu erkennen und zu erklären, und diese Erkenntniß mit systematischer Strenge und Consequenz wissenschaftlich zu construiren. In der Poesie ist das Höchste nur angedeutet, sie läßt es nur ahnen, statt es wie die Philosophie in bestimmte Formeln zu bringen und erklären zu wollen.

Ist nun der Gegenstand der Philosophie die positive Erkenntniß der unendlichen Realität, so ist es leicht einzusehen, daß diese Aufgabe nie vollendet werden kann.

Das Höchste wird sich eben seiner Hoheit wegen nicht in einen Begriff zusammenfassen lassen. Die Erkenntniß eines unendlichen Gegenstandes ist, wie der Gegenstand selbst, unendlich, kann nie vollendet, nie in bestimmten Worten völlig ausgesprochen, nie in den engen Grenzen eines Systems eingeschlossen und zusammengefaßt werden. — Die Philosophie versucht also etwas mit der höchsten Vollständigkeit und Gewißheit zu erklären, was sich seiner Natur nach weder erklären noch bestimmen läßt.

Ist die Erkenntniß des Unendlichen selbst unendlich, also immer nur unvollendet, unvollkommen, so kann auch die Philosophie als Wissenschaft nie geendigt, geschlossen und vollkommen seyn, sie kann immer nur nach diesem hohen Ziele streben, und alle mögliche Wege versuchen, sich ihm mehr und mehr zu nähern. Sie ist überhaupt mehr ein Suchen, Streben nach Wissenschaft, als selbst eine Wissenschaft.

Es wird hieraus klar, wie alle bisherigen philosophischen Systeme, die wir in der Geschichte kennen, nur unvollkommne Versuche geblieben sind, und sich nur mehr oder minder der höchsten Wahrheit genähert haben, wenn sie nicht gar auf falsche Abwege geriethen, und sich gänzlich von ihr entfernten.

Ist nun aber einmal die Erkenntniß des Höchsten das heiligste Bedürfniß des menschlichen Geistes, und ist diese vollendete positive Erkenntniß das höchste Ideal der Philosophie, so ist hiermit dem Philosophen, bei dem es mit dem Aufsuchen der höchsten Wahrheit ernst gemeint ist, die Aufgabe gegeben, sich diesem absoluten Ideale der Philosophie auf alle mögliche Weise zu nähern, und nach seiner Erreichung aus allen Kräften zu

trachten. — Dazu nun wird ihm nichts nothwendiger seyn, als die Meinungen und Philosopheme andrer zu kennen, die Mittel und Wege, welche seine Vorgänger gewählt haben, genau zu untersuchen, den Grund des Mißlingens aller bisherigen Versuche aufzufinden, die Fehler, Schwächen, Unvollkommenheiten der verschiedenen Systeme gründlich zu beleuchten, um so, durch die Geschichte der Philosophie belehrt, glücklichere Fortschritte zur bessern, vollkommneren Erkenntniß des Höchsten zu thun.

Jeder nach wissenschaftlicher Erkenntniß strebende Denker soll zuerst die wahre von der falschen Philosophie unterscheiden, er soll die Abwege und Verirrungen, in welche diese gerathen ist, aus der falschen Richtung, die sie gleich anfangs nahm, erklären, er soll den Standpunkt, die ersten Grundsätze, von denen sie ausging, genau untersuchen, um zu zeigen, wie sie auf diesem Wege nothwendig in die gröbsten Irrthümer sich verwickeln mußte, er soll die Denkart, die edem Systeme zum Grunde liegt, mit kritischem Scharfsinne auffinden, um zu beweisen, wie aus dieser oft so falsche, schiefe Ideen sich erzeugen konnten.

Hat der philosophische Untersucher auf diese Art die falsche Philosophie, ihren charakteristischen Merkmalen nach, dargestellt, nnd gezeigt, wie sie sich selbst widerspreche, ihren eignen Zweck aufhebe, sich selbst vernichte, und in absolute Unphilosophie sich auflöse: — so wird er seine höchste Aufmerksamkeit auf jene Philosophie richten, welche, ob sie schon die rechte ist, und viel wahres und vortreffliches enthält, dennoch mangelhaft und unvollendet ist in der Construction ihrer Principien, — er soll den Grund dieser Unvollkommenheit aufsuchen, die Ursachen, warum das Streben dieser Philosophie nach wissenschaftlicher Vollendung bisher noch nicht mit einem befriedigendem Erfolge belohnt worden ist, und warum sie von dem höchsten Ziel ihrer Nachforschungen mehr oder minder entfernt bleibt.

Das schwierigste hierauf zu lösende Problem ist die große Verschiedenheit dieser Philosophieen unter sich selbst, das Widersprе-

chende in den philosophischen Systemen, die doch alle den nämlichen Zweck haben, nach dem nämlichen Ziele streben, und ihrer Verschiedenheit ungeachtet auf dem rechten, wahren Wege begriffen sind.

Der Widerstreit in den Principien dieser Philosophieen, die ihrer Tendenz und ihrem Geiste nach die nämlichen sind, soll, wenn er blos scheinbar ist, vertilgt und gänzlich aus dem Wege geräumt, wenn er aber wirklich und real ist, seinem innern Wesen nach angegeben, erklärt und aus seinen ersten Grundursachen entwickelt werden.

Der philosophische Forscher wird bei dieser schwierigen Untersuchung den Gang der Philosophie durch alle Stufen ihrer Entwicklung und Fortbildung, bis zu ihrem ersten Ursprung, so weit dieser in der Geschichte sich auffinden läßt, verfolgen, er wird nirgend einen Ruhepunkt finden, ein System wird ihn immer auf ein anderes früheres hinweisen, er wird die ganze Kette von Meinungen und Ideen, die sich einander erzeugten, sich wechselseitig bestimmten, bis zu ihrem ersten Gliede durchlaufen, und nur stille stehn, wo alle historische Data ihn verlassen, und der historische Anfang der Philosophie sich in undurchdringliches Dunkel verliert.

Es hat Philosophen gegeben, welche die freilich sehr richtige Behauptung, der Philosoph müsse Selbstdenker seyn, so stark übertrieben, daß sie vorgaben, der Philosoph müsse sich um die Meinungen und Ideen andrer gar nicht bekümmern, diesen gar keinen Einfluß auf die eigne Denkart gestatten, ganz unabhängig von fremdem Unterrichte, mit absoluter Selbstständigkeit, seine eigne Denkart bis zur höchsten Vollkommenheit entwickeln und ausbilden, und seine Philosophie rein aus sich selbst erschaffen. Zu diesem Zwecke müsse er alles früher Gelernte gänzlich zu vergessen suchen. — Dieses Vergessen alles früher Gehörten und Gelernten, wenn es auch schon an sich nicht ganz unmöglich und der Natur des menschlichen Geistes entgegen wäre, würde den Philosophen nur einem blinden Einflusse fremder Meinungen auf seine Denkart aussetzen.

Einmal ist es denn doch nicht möglich, alle fremden Ideen und Begriffe, die man früher aufgefaßt, ganz aus dem Gedächtnisse zu verlieren und zu vertilgen; und gelänge dies auch, so haben sich doch aus ihnen andere Ideen und Begriffe entwickelt, die mit jenen frühern, es sei nun auf welche Weise es wolle, bald näher, bald entfernter zusammenhängen.

Nichts wird das eigne Selbstdenken kräftiger und wirksamer erregen und unterhalten, als die Bekanntschaft mit fremden Meinungen und Gedanken.

Es ist der Natur eines endlichen Geistes zuwider, daß ein Einzelner das ganze Reich der Philosophie, der Wissenschaft und Erfahrung völlig umfassen und beherrschen, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Unterricht und Belehrung aus eigner Kraft und Fülle des Geistes eine absolut unabhängige, selbstständige, reine Denkart hervorrufe. Das Ganze der Litteratur ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig, die größten Geister aller Nationen und Zeiten haben dieses große Ganze nur weiter fortgebildet, nur reicher und mannichfaltiger entwickelt, nur schöner, herrlicher gestaltet. Was jeder von ihnen aus dem Reichthum seiner Erfindungen der ursprünglichen Masse hinzugefügt, wie aus diesen so mannichfaltigen, so verschiedenen Producten des menschlichen Geistes das Ganze sich allmälig entwickelt und vervollkommnet habe, ist dem vorzüglich zu wissen nöthig, der die Geschichte des menschlichen Geistes durch alle Stufen seiner Bildung zu erforschen strebt. Auf diese Art wird er das Gebildetste, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat, kennen lernen, er wird das successive Entstehen und Ausbilden jedes Zweiges, jeder Gattung von Kunst und Wissenschaft, in denen der menschliche Geist sich allmälig entfaltet, so weit ihn immer die Geschichte führt, verfolgen; er wird die Fortschritte, die man in ihnen gemacht, genau abmessen, die Hindernisse, die diesen in den Weg gelegt, sie gehemmt und oft zurückgedrängt haben, genau untersuchen und prüfen, und auf diese Art die Stelle, die er selbst in dem großen Ganzen einzunehmen, die Art und Weise, wie er zu

seiner Fortbildung und Bereicherung mitzuwirken habe, leicht und sicher bestimmen können.

Was bei der Litteratur überhaupt, das ist in demselben Grade auch bei der Philosophie der Fall; auch sie ist ein eben so zusammenhängendes Ganzes; die neuere Philosophie ist doch nur Fortsetzung, Ergänzung, Verbesserung der alten, und es ließe sich in den meisten neuern Philosophieen wohl wenig ganz Neues, ganz Originelles, und was nicht auch schon von den Alten auf gewisse Art vorgebracht sey, auffinden.

Die Gegenstände, womit sich die Philosophie beschäftigt (die Existenz der Gottheit, die Natur der Dinge, der Ursprung der Welt, die Bestimmung des Menschen ꝛc. ꝛc.) sind so oft und von so verschiedenen Seiten beleuchtet, geprüft und behandelt; die Fragen, deren Beantwortung dem menschlichen Geiste so dringendes Bedürfniß ist, sind auf so vielfache Weise zu lösen versucht worden, der Formen und Methoden, das Höchste zu bestimmen und zu erklären, sind so viele und so verschiedenartige erfunden und ausgebildet, — daß der Philosoph, der alle diese Bemühungen und Versuche nicht genau kännte, nicht wissen würde, was in seiner Wissenschaft schon geleistet, wie weit sie fortgeschritten, welche Hindernisse sie angetroffen, ob sie diese aus dem Wege geräumt, oder von ihnen aufgehalten worden, wo sie stehen geblieben, oder wohl gar rückwärts gegangen sey, was also noch zu thun übrig, welche Fehler man zu vermeiden habe, welche Mittel und Wege zu versuchen, von welchem Punkte auszugehen, um sich einer größern Vollendung mehr und mehr zu nähern.

Der Philosoph, der sich um die Meinungen und Ideen seiner Vorgänger gar nicht bekümmern wollte, würde nie sicher seyn, daß die Gegenstände seiner Untersuchung nicht schon vor ihm gründlich und erschöpfend behandelt worden, er würde Dinge wiederholen, die schon andre, und vielleicht besser gesagt haben, er würde statt fortzuschreiten, wo andre stehen geblieben, ganz unnöthig von vorne anfangen, und statt, durch die Mängel und das Mißlingen früherer Versuche belehrt, sich gegen jeden möglichen Irrthum um so sorgfältiger zu hüten,

vielleicht auf die nämlichen Abwege gerathen, worauf sich schon so viele verirrt und verloren haben.

Nichts kann dem Philosophen, dem die vollkommenste innere Ausbildung das heiligste Geschäft ist, zweckmäßiger und heilsamer seyn, als den Gang, die allmälige Entwicklung und Ausbildung seines eignen Geistes zu übersehen, den Einfluß fremder Meinungen auf sein eignes Gedankensystem gründlich zu untersuchen, die ersten Anfangspunkte seiner Ideen und Begriffe, ihre mitwirkenden fremden Veranlassungen, die Motive, die ihre fernere Richtung und Entfaltung bestimmten, so wie die ursprüngliche Einwirkung des Unterrichts, der Erziehung auf die spätere Tendenz seines Verstandes deutlich und klar zu erkennen. So wird er das eigne Gedachte von dem fremden unterscheiden, er wird sich von der Richtigkeit seiner eignen Ideen durch das Vergleichen und Zusammenhalten mit fremden genauer überzeugen, und das Entstehen der eignen, selbstständigen, nach höherer Vollkommenheit strebenden Philosophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der sichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären.

Der philosophische Forscher könnte sich nun bei dieser historisch-kritischen Untersuchung über die Philosophie zuerst auf die nächste, die herrschende Philosophie seines Zeitalters einlassen; allein ein oft sehr entferntes, und in Form und Methode sehr verschiedenes philosophisches System kann mit dem entweder neu aufgestellten, oder erst noch vollkommen zu begründenden dem Geiste nach weit mehr verwandt seyn, wie ein gleichzeitig existirendes; wie z. B. die Philosophie des Plato, ungeachtet des antiken Geistes und der große Unähnlichkeit der Form mit den neuern deutschen Philosophien, in Hinsicht ihres Strebens, der Denkart und der Hauptideen, die ihr zum Grunde liegen, weit mehr zusammenstimmt und harmonirt, wie der uns so nahe liegende, so allgemein gewordene Skepticismus und Empirismus.

Die alte Philosophie wird also zuerst die Aufmerksamkeit

des Forschers auf sich ziehen, und zwar soll er diese bis zu ihrem Ursprunge, so weit ihm immer die Geschichte hülfreiche Hand leistet, verfolgen.

Die Frage über den Ursprung der Philosophie überhaupt zerfällt in zwei andere Fragen.

1) In die Frage über den Ursprung aller Philosophie überhaupt, nach ihren Erkenntnißquellen und ihrer Möglichkeit.

2) In jene über den Ursprung der historisch gegebenen Philosophie (der platonischen, aristotelischen, der deutschen, französischen ꝛc.)

Die erste dieser Fragen ist mehr speculativ; es soll hier untersucht werden, ob eine philosophische Erkenntniß als Wissenschaft möglich sey, und wie sie zu Stande komme, wie sie aus dem menschlichen Geiste entspringe, aus welchen Vermögen und Kräften des menschlichen Geistes sie entstehe, auf welche Art und Weise sie aus diesen hervorgehe und sich entwickele.

Die zweite Frage ist historisch; hier soll untersucht werden, wie ein System mit dem andern zusammenhängt, aus dem andern entstand, und dieser successiven Entwickelung soll in ihrer ganzen Folge, wo möglich, bis zur ersten Quelle nachgespürt werden.

Diese zweite Frage wird die Beantwortung der erstern sehr erleichtern, wenigstens den Weg bestimmen, auf welchem man der Beantwortung jener höhern Frage näher kommt.

Wenn man einmal gründlich erforscht hat, wie der menschliche Verstand, so weit seine Geschichte uns bekannt ist, gestrebt hat, sich der Erkenntniß des Höchsten zu nähern, welche Formen und Methoden er gewäht hat, diese Erkenntniß zu umfassen und zu bestimmen, wie er von einer Idee zur andern fortgeschritten, sich nach und nach in den verschiedenen Gattungen der Philosophie entfaltet hat; — so wird die zweite Frage, wie die Philosophie überhaupt aus dem menschlichen Geiste entspringe, sich ohne Schwierigkeit lösen lassen.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt in die der grie-

chischen und neuern; warum man die erstere der letztern vorauszuschicken habe, ist schon erklärt worden.

Der historischen Untersuchung der griechischen Philosophie kann noch die Frage vorausgehen, ob man durchaus mit der griechischen anfangen, nicht höher steigen, diese aus der frühern orientalischen herleiten soll, und ob überhaupt die orientalische Philosophie nicht in die Geschichte der Philosophie aufzunehmen sey.

Zwei Fragen sind bei dieser Untersuchung zu beantworten.

1) Hängt die griechische Philosophie zusammen mit der orientalischen, ist sie ein Theil von ihr, oder gar ganz aus ihr herzuleiten?

2) Kann die orientalische Philosophie aufgenommen werden, sind hinreichende Urkunden von ihr vorhanden, die zu einer historisch-kritischen Untersuchung über den Geist, die Entstehung, die Entwicklung, den Zusammenhang, die Form und Methode derselben hinreichen?

Diese beiden Fragen sind bald bejahend, bald verneinend beantwortet worden.

Die verneinenden Beantworter haben Recht, wenn sie behaupten, die Geschichte könne sich nur auf sichere Urkunden, nicht auf unsichere Traditionen und Ueberlieferungen beziehen und gründen. Sichere Urkunden sind aber entweder ächte Originalwerke, oder so vollständige und gute Charakteristiken und Auszüge von sachkundigen Männern, die der Quelle am nächsten waren, daß sich aus ihnen die Lehren und Meinungen jener ältesten Philosophen ihrem ganzen Zusammenhange nach ausführlich erkennen und aufstellen lassen.

Beides ist von der orientalischen Philosophie nicht vorhanden. — Man hat zwar aus den Zeiten der Alexandriner Excerpte aus ägyptischen, phönizischen, chaldäischen, magischen Philosophemen, aber diese sind so verworren, so vermischt mit griechischen Ideen, aus so trüben Quellen, oft so augenscheinlich verfälscht, daß sich gar kein historischer Gebrauch davon machen läßt. — Jene spätern griechischen Philosophen

glaubten ihrer Philosophie dadurch eine höhere Autorität zu geben, daß sie sie den berühmten ältesten, halb fabelhaften orientalischen Weisen zuschrieben.

Pythagoras und Plato hätten uns freilich bessere Aufschlüsse über die orientalische Philosophie geben können, da beide sie gekannt haben, beide manche ihrer Ideen allem Anscheine nach aus ihr geschöpft haben. Plato war selbst in Aegypten, und erwähnt der ägyptischen Philosophie mit großem Ruhme, scheint dieser gar den Vorzug vor der griechischen zu geben; aber mehr sagt er auch nicht über sie, als daß er viel schönes und vortreffliches in ihr gefunden.

Daß es uns also bis jetzt an hinlänglichen Urkunden über die orientalische Philosophie fehle, ist außer allem Zweifel.

Auch behaupten die verneinenden Beantworter der ersten Frage (kann die griechische Philosophie aus der orientalischen hergeleitet werden): die griechische Philosophie müsse aus sich selbst erklärt werden, weil sie es könne, weil sie aus sich selbst entstanden sey, weil die Gedanken der ältesten griechischen Philosophen sich durchaus als originelle, erste Gedanken ankündigten, und man gar keine Veranlassung habe, sie aus einer frühern, fremden Quelle herleiten zu wollen. — Bei den ältesten ionischen Physikern ist dies wirklich der Fall; ihre Lehren tragen wirklich das Gepräge ursprünglicher Selbstständigkeit und Originalität; auch findet sich in der orientalischen Philosophie, so weit wir sie bis jetzt kennen, gar nichts ihnen ähnliches, wielmehr in den Grundideen die höchste Verschiedenheit und Abweichung. a)

Allein ganz anders verhält es sich mit Pythagoras und Plato; bei ihnen finden wir manche Lehren und Meinungen, welche zwar die ersten Principien ihrer Philosophie nicht sind, aber doch zu ihren bedeutendsten Philosophemen gehören, die bei den Griechen entweder ganz unbekannt, oder gar völlig verworfen sind, der allgemein herrschenden Denkart, den religiösen moralischen Ideen und Ueberzeugungen bestimmt widersprachen, — bei mehrern orientalischen Völkern aber allgemein angenommener Glaube waren.

Die Lehre von den Ideen, der Rückerinnerung, welche nicht nur den Neuern, sondern selbst den Griechen so fremd und parador schien, und gar nicht in ihre Denkart paßte, war bei den Indiern herrschender Glaube, kommt nicht nur in allen Büchern, sondern in Schauspielen vor, die für das Volk bestimmt waren. Nun ist aber doch wohl natürlich, eine einzelne Paradorie, die mit der übrigen Denkart der Griechen gar nicht zusammenhängt, aus der allgemeinen Lehre und religiösen Ueberzeugung der Aegypter, Indier ꝛc. herzuleiten, besonders, wenn der Philosoph, der diese Paradorie in sein System aufgenommen hat, diesen Glauben kannte, wie das bei Plato der Fall war.

Von der Lehre über die Seelenwanderung läßt sich bestimmt nachweisen, daß sie von den Aegyptern hergenommen sey; ob diese sie früher von den Indiern überkommen hatten, müßte noch entschieden werden. Wenigstens ist sie so ganz mit ihren übrigen Meinungen und Ideen verwebt, erscheint für die indische Denkart so charakteristisch, daß in keinem alten Schriftsteller von den Indiern die Rede ist, wo nicht auch die Seelenwanderung vorkommt.

Die Frage über die Erklärung und Entstehung der griechischen Philosophie aus sich selbst ließe sich also dahin beantworten, daß dies zwar bei der ältesten ionischen, physischen, — nicht aber bei der pythagoräischen, platonischen seyn kann.

Die verneinenden Beantworter der zweiten Frage, ob die orientalische Philosophie in die Geschichte aufzunehmen sey, sind aber offenbar zu weit gegangen, wenn sie leugneten, daß jene Völker wirklich eine Philosophie hatten. — Zwar gaben sie zu, daß die höchsten Vorstellungen über die Gottheit, die Natur der Dinge ꝛc. ihnen bekannt waren, aber sie leugnen, daß diese Materie der Philosophie bei ihnen eine philosophische Form gehabt, daß diese Ideen wissenschaftlich und systematisch wären zusammengefaßt und vorgetragen worden; nur als poetische oder religiöse Vorstellungen und Ideen, nur als allgemeiner Volksglaube hätten sie bei ihnen existirt, und fänden sich so in ihren Schriften aufgezeichnet.

Offenbar nahmen die Philosophen, welche diese Behauptung aufstellten, nur Rücksicht auf das, was Griechen und Römer uns von der Philosophie dieser alten Völker gesagt haben, welches aber, wie schon gezeigt worden, ganz unzulänglich, falsch und verdreht ist, und woraus weder etwas *für* noch *gegen* die Existenz einer Philosophie, als Wissenschaft, bei ihnen geschlossen werden kann.

Dagegen haben sie die Entdeckungen der Neuern, welche über diesen Theil der Geschichte der Philosophie ein viel größeres Licht verbreiten, und uns noch befriedigendere Resultate versprechen, wenig oder gar nicht gekannt und geachtet.

Dem Franzosen Anquetil du Perron verdanken wir zuerst die Bekanntschaft des Zend-Avesta. Wenn er sich überreden ließ, daß diese Schriften von Zoroaster selbst herrührten, so hat dieses auch nicht den geringsten Grund von Wahrscheinlichkeit; — aber es ist eben so gewagt, sie für ganz untergeschoben zu halten, und zu behaupten, sie enthielten auch gar keine Tradition, gar keine sichere Urkunde und Beziehung auf ältere persische und indische Philosophie.

Es sind meistens liturgisch mystische, liturgisch religiöse Schriften, Legenden, Liturgien für den priesterlichen Gebrauch; aber diese sind von der Art, daß sie eine *durchgängige Beziehung* auf philosophische Ideen enthalten, und zwar auf sehr *zusammenhängende*, die sehr bestimmte Principien und ein wirklich philosophisches System verrathen.

Die Priesterkaste, die bei diesen Völkern ohnehin im Besitz aller Wissenschaft war, kann ja neben dem *religiösen Vortrag* dieser Ideen auch einen *wissenschaftlichen* gehabt haben.

Von weit philosophischerm Gebrauch sind nach dem Zend-Avesta einige von den Engländern übersetzte indische Werke, die zu den religiösen und dichterischen gehören, wenn gleich der Inhalt philosophisch ist.

Doch existiren auch in Europa Uebersetzungen von Schriften, die gar nicht *poetisch* sind, auch nicht zu dem religiösen Cyklus von Schriften gehören, und vollkommen beweisen, daß

die Indier eine Philosophie auch der Form nach gehabt haben. Unter diesen kann vorzüglich eins als philosophische Urkunde betrachtet werden, der Bhagavadgita; es ist eine Episode eines großen Heldengedichts, aber nur die Einleitung ist poetisch, übrigens der Vortrag mehr scientifisch; die Sprache ist zwar versificirt, aber so einfach, daß sie sich von der Prosa fast gar nicht unterscheidet, und sich mit der subtilsten philosophischen Form sehr gut verträgt. Es ist dieses Lehrgedicht bei weitem strenger philosophisch in der Form, als jenes des Lucrez, dem man doch eine Stelle in der Philosophie gestattet. — Es trägt die sogenannte Vedanta Philosophie vor; Vedanta heißt so viel, als finis scientiae, finis vedae, wo scientia jene Bücher bezeichnet, die als Quelle alles Wissens angesehen werden; es ist die sich an die Vedas, den herrschenden Glauben, zunächst anschließende Philosophie, die orthodoxe Philosophie der Indier, ein philosophischer Commentar über die indische Religion.

Diese Philosophie ist nun in den wesentlichen Principien außerordentlich übereinstimmend mit der platonischen; was sich hieraus folgern läßt, ist schon gesagt worden.

Es werden im Ganzen vier Systeme indischer Philosophie angegeben:

1) die eben genannte Vedanta Philosophie.

2) Sankhya, dies heißt so viel als Zahl; der Engländer Jones findet in ihr große Aehnlichkeit mit der pythagoräischen.

3) Nyagya. Jones vergleicht sie mit der aristotelischen, sie legte sich besonders auf die Logik, und ließ sich in skeptische dialektische Fragen ein.

4) Mimansa; sie soll mehr moralisch seyn.

Aus diesen Untersuchungen geht nun zur Genüge hervor, daß die Indier eine wirkliche Philosophie auch der Form und Methode nach hatten, und daß es uns einstweilen nur noch an hinlänglichen Urkunden fehlt, um sie in die Geschichte der Philosophie selbst aufzunehmen. b)

Der Beantwortung dieser der Geschichte der Philosophie

vorangeschickten Fragen fügen wir noch die Untersuchung über die Verschiedenheit des griechischen und modernen Geistes der Philosophie in der Form und Methode sowohl, als in ihren äußern Verhältnissen zum Leben bei.

Die griechische Philosophie schloß sich in den ältesten Zeiten nah an die Poesie an, wurde zuerst in Gedichten ausgesprochen, später in dialogischer Form, in dialektischen Gesprächen entwickelt, und mitgetheilt. Diese zweite Form hat sie dem Wesen nach auch immer beibehalten, selbst in spätern Compendien ist die Form dialektisch und rhetorisch, und nähert sich dadurch der dialogischen. Dialektischer Scharfsinn und Entwicklungsgeist, rhetorische Ausbildung, Fülle, Harmonie und Schönheit ist auch bei dem wissenschaftlichen Vortrage nie von den Griechen vernachläßigt worden. Die Philosophie war den Griechen nicht nur Wissenschaft, sondern auch Kunst, auf deren vollkommnere Ausbildung immer ihr vorzüglichstes Augenmerk gerichtet war; so wie aus ihrer großen Neigung zur Dialektik und Rhetorik überhaupt die durchgängig mehr dialogische Form sich begründete und erhielt.

Die neuere Philosophie, deren Ursprung ganz scholastisch ist, hat auch die scholastische, trocken wissenschaftliche Schulform durchgängig beibehalten; selbst jene Philosophieen der neuern Zeit, die sich der scholastischen entgegenstellten, unterscheiden sich in Rücksicht der Form gar nicht von ihr.

Nun kann aber wohl nichts unähnlicheres gefunden werden, als die schöne, poetische und dialogische Deutlichkeit und Klarheit, Scharfsinn und Künstlichkeit der Gedankenentwicklung, Kraft und Lebendigkeit der Darstellung, Schönheit und Eleganz des Styls, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und Bestimmtheit verbundene philosophische Methode der Griechen, — und jene blos regelmäßige, trockne, durchaus abstracte, unlebendige Form der Scholastiker, die nur auf die strengste wissenschaftliche Consequenz sahen, ihre Gedanken und Ideen mit ängstlich systematischer Consequenz in einer geschraubten, übertrieben spitzfindigen, immer ungefälligen, todten, oft dunklen, verworrenen, barbarischen Sprache vortrugen.

Noch größer ist die Verschiedenheit der griechischen und modernen Philosophie in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Leben, und die große politische Tendenz der erstern.

Will die Philosophie einmal, wie dies doch bei der griechischen der Fall war, praktisch werden, auf das Leben kräftig und wohlthätig einwirken, Denkart, Sitten und Gebräuche verbessern und vervollkommnen, so werden die Staatsverfassung und die herrschenden Gesetze zuerst ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und sie wird von diesen ihre Reform anfangen wollen, um durch eine verbesserte, weisere Gesetzgebung das Volk zum Guten zu leiten und vom Schlechten mit Gewalt zurückzuhalten. Dies wird nun im doppelten Maaße der Fall seyn, wenn die Philosophie in einer Zeit auftritt, wo die Staatsverfassung sehr schlecht und verdorben ist, und ihre Fehler und Gebrechen, so wie ihr schädlicher Einfluß auf Denkart und Sitten offenbar in die Augen fallen.

Schon von den ältesten Philosophen waren viele zugleich Herrscher, Gesetzgeber und Staatsmänner, und dieser beabsichtigte Einfluß der Philosophie auf Staatsverfassung und Gesetzgebung hat sich lange bei den Griechen erhalten. — Nicht nur nehmen Untersuchungen über moralische und politische Gegenstände eine große Rolle in ihren Systemen ein; sondern die Philosophie selbst ging sehr oft in praktische Politik über, hatte mehr moralisch politische, als *rein* philosophische Zwecke.

Pythagoras stiftete einen *Bund*, einen moralisch politischen *Orden*, dessen Zweck nicht nur die Gründung einer neuen Staatsverfassung war, sondern der überhaupt als ein *religiöses Institut* angesehen werden kann, das die Veredlung und *Wiedervereinigung des Menschengeschlechtes mit dem göttlichen Wesen* beabsichtigte, und nicht allein durch Lehre, sondern auch durch äußere Gebräuche, Sinnbilder und Zeichen zu wirken suchte.

Sokrates schränkte sich mehr auf die Moral ein, *Lebensweisheit* im edelsten, höchsten Sinne des Worts, und nicht nur eigne, sondern andern mitgetheilte praktische Lebensweisheit war das Hauptstreben seiner Philosophie; unter allen grie-

chischen Philosophen hat er am meisten auf die Gemüther seiner Anhänger gewirkt, und die meisten und vortrefflichsten Schüler gebildet. Doch war dieser Einfluß auf die Erziehung nicht blos moralisch, nicht einzig auf die Erziehung des Individuum beschränkt, sondern es lagen auch politische Zwecke mit zum Grunde. Sokrates wollte von der Verbesserung der Einzelnen ausgehen, um dem Ganzen eine edlere Gestalt zu geben, nach dem Grundsatze, man müsse erst die Menschen bilden und dann die Verfassung.

Plato's politische Absichten und seine Reise zu dem Tyrannen von Syrakus sind aus der Geschichte bekannt.

In der stoischen Philosophie war, so viel es die äußern Verhältnisse erlaubten, viel von dem politischen Geiste der alten griechischen Schulen.

Nach dem Mißlingen dieser politischen Versuche erhielt die griechische Philosophie eine ganz entgegengesetzte Richtung; diese hohe politische Denkart hatte sich der Gemeinheit, Schlechtigkeit und Verdorbenheit der Menschen wegen als ganz unausführbar bewährt. Die erhabenen Ideen, die man als Grundregeln alles menschlichen Wirkens und Strebens aufgestellt hatte, waren mißverstanden, verdreht, herabgewürdigt oder gar als irrig, der Religion, wie dem Staate höchst gefährlich und verderblich verworfen und verfolgt worden; — es wurde daher Grundsatz der Philosophen, sich ganz dem bisherigen Leben zu entziehen, die Philosophie vor der leeren Neugier des großen Haufens und den frechen Angriffen der Unwissenheit in das Gebiet der höhern Speculation und den engen geheimnißvollen Kreis weniger auserwählten Anhänger und Verehrer zu flüchten, sie widmeten sich einzig der innern Ausbildung ihrer selbst und ihrer Schüler, der Vervollkommnung und Vollendung ihrer Ideen und Systeme, erlangten aber durch diese Isolirung von allen bürgerlichen Zwecken und durch die Beschränkung auf die eigne geistige Ausbildung dieses blos contemplativen Lebens eine moralische Kraft, Virtuosität und Kunst, wie dieses bei den frühern politischen Tendenzen, wo man mehr nach außen zu wirken suchte, nicht möglich war.

Ganz verschieden von diesem moralisch politischen Geiste der frühern griechischen Philosophie ist die moderne in ihrem Ursprunge, ganz entfernt nicht nur vom bürgerlichen, sondern von allem Leben überhaupt, einzig auf die Schule und schulmäßige Form und Mittheilung beschränkt.

Ganz anfänglich war dies zwar nicht der Fall, der scholastischen Philosophie gingen die Kirchenväter voran; diese als Philosophen schlossen sich an die Form der griechischen und der nach ihr gebildeten römischen Philosophie an, und suchten den antiken schönen Styl beizubehalten und nachzubilden.

Auch mit dem Leben hingen sie näher wie die Scholastiker zusammen, sie waren Religionslehrer; ihre Philosophie als Theologie war Religionslehre, mithin praktisch gesetzgebend für die religiöse Denkart und den moralischen Charakter der Gläubigen.

Als aber späterhin die Philosophie, deren einziges Geschäft es war, die Lehren der Religion zu erklären und das, was diese als Wahrheit und Glaubenssätze aufstellte, zu bestätigen, zu begründen, anfing, sich der Religion entgegenzusetzen, ihre Glaubenslehren, die sie früher als unerschütterliche Wahrheit angenommen, oder als unbegreifliche Geheimnisse über alle Grübeleien erhaben gehalten hatte, zu untersuchen, ihrer Möglichkeit und Begreiflichkeit nachzuforschen, sie zu erklären, als sie sich mancherlei Mißbräuchen, die sich in der Kirche eingeschlichen hatten, kräftig entgegenstellte, fand man es für gut, sie gänzlich von der Religion zu trennen, als gefährlich und verführerisch für das Volk blos auf die Schule und den Schulgebrauch einzuschränken, und ihr als Wissenschaft für sich zwar die vollkommenste Freiheit der Speculation, aber weder moralischen noch religiösen Einfluß zu gestatten.

Aber es gibt noch eine Ursache, die mit dazu beitrug, die scholastische Philosophie von allem ausgebreiteten lebendigen Einflusse zu entfernen, und diese lag in der Sprache, die sie sich gewählt hatte, der lateinischen, die damals nur von wenigen Gelehrten gekannt war.

Die Philosophie, deren Wesen in einem abstracten, dem Menschen nicht natürlichen Kunstdenken besteht, muß sich zu diesem Zwecke auch eine eigne künstliche Sprache schaffen, sie muß diese willkürlich umändern und modificiren, für ihre Ideen und Begriffe sich neue passende Ausdrücke und Worte erfinden, um sich für die deutliche und bestimmte Erklärung und Entwicklung ihrer Lehren ein schickliches Organ zu bilden. Dergleichen Willkürlichkeiten aber lassen sich nur an einer todten Sprache gut ausüben; dies war nun mit der lateinischen der Fall, als die scholastische Philosophie auftrat. Eben dieser ausschließliche Gebrauch einer todten Sprache war schon ein großes Hinderniß mehr, sie ins Leben einzuführen.

Die Philosophie soll zwar als ein Mysterium behandelt, nur wenigen offenbart, der Menge aber vorenthalten werden, aber durch den einzigen Gebrauch der lateinischen Sprache wurde sie denn doch blos auf den gelehrten Stand eingeschränkt und viele Männer wurden karg davon ausgeschlossen, denen jene Sprache nicht bekannt war, welchen es aber übrigens zur philosophischen Untersuchung und Ergründung der höchsten Gegenstände des menschlichen Wissens weder an Beruf, noch an Talent und Genie fehlte.

So wie die scholastische Philosophie vom äußern Wirken sich zurückzog, gewann sie Muße und Kraft, sich mehr der innern Vollendung als Wissenschaft zu weihen, und hauptsächlich war es nun die höchste, zweckmäßigste Ausbildung der strengsten, consequentesten, subtilsten, systematischen Form, womit sie sich beschäftigte.

Doch eben wegen dieser Vollkommenheit der Form, auf die man die höchste Aufmerksamkeit wandte, gewann diese endlich das Uebergewicht; die Philosophie artete in Pedanterei, bloßes Formelwesen und leeres Schulgeschwätz aus, und verlor alle lebendige Kraft und Wirkung.

In Rücksicht des praktischen Einflusses, der moralischen Kraft, der künstlichen Form, der antiken Schönheit des Styls muß nun ausgemacht die neuere Philosophie der griechischen weit nachstehen; doch entsprang ihr hieraus auf der andern Seite

ein Vortheil, den die alte entbehrte: jene durchaus encyklopädische Tendenz, jenes durchgängige Streben nach einer streng scientifischen Methode; eben die absolute Schulbeschränktheit drückte ihr den Charakter der Wissenschaftlichkeit in einem den Alten unbekannten hohen Grade auf. Diese encyklopädische Tendenz der modernen Philosophen ging dahin, die Philosophie zur Wissenschaft aller Wissenschaften zu machen, alle Arten und Zweige des menschlichen Wissens aus ihr herzuleiten, alle Wissenschaften und Künste aus ihr zu beleben, durch ihre Grundsätze und Ideen zu begründen, zu reformiren, zu vervollkommnen und neu zu gestalten. Es ist eben nicht schwer einzusehen, daß diese encyklopädische Tendenz in wissenschaftlicher Hinsicht viel bedeutender ist, wie die moralisch-politische der Griechen. Dies waren denn doch Zwecke, welche die Philosophie aus sich selbst herausführten; in dem Bestreben nach äußerm Wirken und Einfluß verlor sie sich oft unter fremden Gegenständen, vertheilte und verschwendete ihre Kraft an mißlungene, unnütze politische Versuche, vernachläßigte die höhere Ausbildung ihrer selbst, und gerieth in Gefahr ganz aufzuhören das zu seyn, was sie seyn soll — unabhängige, selbstständige, frei ausgebildete Wissenschaft. — In dem unermüdeten Arbeiten an systematischer Vollendung liegt also der Unterschied der neuern Philosophie von der alten. Zwar ist hiermit nicht gesagt, daß unter den griechischen Philosophen nicht welche waren, die sich eifrigst bemühten, ihrer Wissenschaft die höchste systematische Consequenz, Strenge und Vollendung in Form und Methode zu geben, und sie über alle andern Künste und Wissenschaften zu verbreiten, aber es war bei ihnen nicht durchgängiger Charakter, und immer ist ein bedeutendes Uebergewicht in diesem Stücke auf Seiten der Neuern.

Wir haben also als unterscheidende Grundcharaktere der alten und neuern Philosophie: Moralisch-politische Tendenz, praktischer Einfluß, Schönheit, Künstlichkeit der Form und des Styls der erstern.

Gänzliche Entfernung von allen praktischen, moralischen Zwecken, Streben nach höchster wissenschaftlicher Vollendung,

encyklopädische Tendenz bei der neuern, und zwar durchgängig bis auf unsere Zeiten.

Eben so groß, wie in der Form und den Verhältnissen zum äußern Leben, ist auch die Verschiedenheit der griechischen Philosophie in den Arten und Gattungen, worin sie sich entfaltet hat.

Der Empirismus, der bei den Neuern so allgemein herrschend, so in alle Wissenschaften und Künste übergegangen ist, einen so mächtigen, allgemein verbreiteten Einfluß auf Meinungen, Sitten, Verfassungen und das Leben selbst verbreitet, daß er als charakteristisch für den Geist der Zeit und die allgemeine Denkart constituirend angesehen werden kann, — diese Unphilosophie war bei den Griechen gar nicht bekannt, und es finden sich bei ihnen nur wenige einzelne Spuren von eigentlichen Empirikern. Der griechische Geist war viel zu kräftig, originell und erfinderisch, um bei einer Denkart zu bleiben, die sich nicht über die Resultate gemeiner Erfahrung und sinnlicher Eindrücke und Empfindungen zu höhern Vernunftideen und Begriffen erheben kann. So wie die Griechen das Ganze des Weltalls in der Poesie zu beleben, zu beseelen, in harmonischer Einheit zu umfassen und poetisch zu gestalten und darzustellen strebten; so versuchten sie in der Philosophie den Ursprung, den Zusammenhang und die innere Natur der Dinge zu ergründen, die Welt aus ihren ersten Grundkräften und Ursachen zu construiren, das geistige Wesen des Menschen, sein Verhältniß zur materiellen Natur zu erforschen, und erhoben sich zu diesem Zwecke mit erfindungsreicher Kühnheit und Kraft zu den höchsten Ideen der Vernunft, um aus ihnen das Ganze zu erklären und zu bestimmen. Weit entfernt waren sie daher von jener niedern Denkart, die alle höhere Vernunftkenntniß leugnet, und am Ende die platteste Unphilosophie herbeiführen muß.

Die Gattungen der Philosophie, welche sich bei den Griechen am reichsten und mannichfaltigsten entwickelten, welche auf die verschiedenartigsten Weisen ausgebildet wurden, und mehr oder weniger in den meisten Systemen vorherrschten, sind vorzüglich der Materialismus und dann der Skepticismus. Beide

lagen der Denkart und dem Charakter dieses Volkes sehr nahe.

Ein großer Hang zu sinnlicher Kraft und Lebendigkeit, die auch in ihrem poetischen Genie so stark hervorleuchtet, eine so reich ausgestattete, mit ursprünglicher Schöpferkraft begabte Phantasie, verbunden mit einer ungemessenen Bewunderung und Verehrung der Natur und ihrer Kräfte, führte sie natürlich auf den Materialismus, von dem die ältern Systeme fast alle einen größern oder geringern Anstrich haben.

Noch natürlicher entsprang der Skepticismus aus dem Hange der Griechen zur Rhetorik und Dialektik.

In einem Staate, wo jeder Bürger mitzusprechen hatte, alle politischen sowohl, als gerichtlichen Verhandlungen öffentlich vor dem Volke statt hatten, wußte die Kunst, den Menschen zu einer bestimmten Meinung zu überreden, jeden Satz mit allen nur möglichen Scheingründen zu vertheidigen, das Gefühl und den Verstand der Zuhörer durch die feinsten, scharfsinnigsten, mit anscheinender Consequenz verwickelten und verwebten Trugschlüsse zu bestechen, durch rhetorischen Glanz zu blenden und zu täuschen, den Gegner durch verfängliche Fragen irre zu führen, gegen jede seiner Behauptungen allerlei Zweifel und Gegengründe aufzufinden, natürlich eine große Leichtigkeit und Gewandtheit herbeiführen, alles zu bestreiten und anzufeinden, keinen Glauben, keine Ueberzeugung gelten zu lassen, und mit dieser alles verwirrenden Streitsucht auch das Höchste nicht zu verschonen. Dann sind aber dem Skepticismus Thür und Thor geöffnet, dessen Wesen ja eben in dem positiven Widerstreit gegen alle Wahrheit und Gewißheit besteht.

Als bei den Griechen die Sophistik recht eigentlich ausgebildet, das Erfinden absichtlicher Trugschlüsse, das spitzfindige, künstliche Durchführen irriger, falscher Meinungen, das willkürliche Verwirren und Verwerfen aller entgegengesetzten Ideen und Begriffe als Grundsatz und System aufgestellt wurden: entstand nothwendig die wildeste, zügelloseste Zweifel- und Streitsucht, so wie auch eine bessere Skepsis, die sich gegen die spitzfindigen Trugschlüsse, gegen die künstlich versteckten

Irrthümer der Sophisten zu verwahren suchte und ihren dreisten, willkürlichen Behauptungen die Waffen einer gründlichen Polemik entgegenstellte.

In der Philosophie ward bei den Griechen die rhetorisch-dialektische Form durchgängig beibehalten, sie war außer der Wissenschaft auch Kunst, und ward als solche vorzüglich ausgebildet. Nun kann aber bei dem Skepticismus die Philosophie sich am meisten als Kunst zeigen, der Skeptiker, dessen Hauptgeschäft es ist, alle Philosophieen zu bestreiten und zu widerlegen, kann eben weil er an dem Inhalte keines Systems Interresse nimmt, über alle Ideen und Meinungen sich gleichmäßig ausläßt, in der Form sein Talent am glänzendsten zeigen, er will blos alle positiv aufgestellte Erkenntniß bestreiten, und sein einziges Bestreben geht dahin, die Kunst alles zu bestreiten im höchsten Grade auszubilden.

Der Philosoph, dem es vor allem um die festeste Begründung, die leichteste, klarste Mittheilung zu thun ist, wird die Schönheit der Form ihrer Zweckmäßigkeit hintansetzen müssen, und diejenige vorzüglich wählen, die dem Inhalte seiner Philosophie am meisten angemessen ist, worin er seine Begriffe und Ideen am strengsten, consequentesten zusammenfassen, am vollständigsten entwickeln, und am deutlichsten, bestimmtesten andern vortragen und erklären kann.

Materialismus und Skepticismus finden wir bei den Griechen unter so mannichfaltiger, so verschiedenartiger Form und Gestalt, mit so viel Kunst und Talent, so großer Fruchtbarkeit der Erfindung ausgebildet, daß man ohne Anstand behaupten kann, sie hätten diese beiden Gattungen völlig erschöpft.

Jene höhere Arten der Philosophie: Realismus, Dualismus, Idealismus sind immer nur die Frucht der allerhöchsten Anstrengung aller Kräfte des menschlichen Geistes, und finden sich daher nur selten in der Geschichte der Philosophie, d. h. originelle Erfindung darin. Bloße Verehrer und Anhänger hat es in bessern Zeiten immer gegeben; doch ließe sich auch hier ein bedeutendes Uebergewicht bei den Griechen nachweisen. In der Intellectual-Philosophie haben Plato, seine

Vorgänger und Nachfolger eine solche Fülle von Erfindung, eine solche Mannichfaltigkeit ursprünglicher Ideen, daß es historisch gezeigt werden kann, wie bei den Neuern in dieser Gattung sich wenig auffinden lasse, was nicht von den Alten hergenommen sey.

Nur in dem Idealismus haben die Modernen den Vorzug; er findet sich bei den Griechen fast gar nicht. Der Idealismus des Aristoteles war kein entwickelter, auch stand er als eine einzelne Ausnahme da; da hingegen die Neuern ihn bis zur höchsten Vollkommenheit und systematischen Vollendung ausgebildet haben; selbst in den mannichfaltigen unvollkommnen Versuchen zeigt sich die durchgängige stärkere Hinneigung auf diese Seite.

Nach diesen vorläufigen Untersuchungen gehen wir zur eigentlichen Geschichte der griechischen Philosophie über.

Die Charakteristik der Philosophie kann einen doppelten Zweck haben.

1) Charakteristik einer bestimmten Philosophie (der pythagoräischen — sokratischen — platonischen — scholastischen — der heutigen empirischen ꝛc.) um den Geist, die Denkart eines gewissen Zeitalters zu erkennen und darzustellen — dies ist ein blos historischer Zweck, oder

2) Charakteristik einer bestimmten Philosophie — um dadurch zur Charakteristik der Philosophie überhaupt, ihres Geistes und Wesens zu gelangen.

Zu diesem Zwecke nun ist die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie von dem höchsten Interesse; — sie ist ursprünglich darin merkwürdig, weil sie ganz das Gepräge trägt, durchaus selbstständig, in einem hohen Grade unabhängig, sowohl von der herrschenden Religion, als fremden, durch Tradition überkommenen Lehren, entstanden zu seyn. Die Gedanken der ältesten griechischen Philosophen kündigen sich bestimmt an als erste ursprüngliche Gedanken, wo gar kein Anschließen, kein Zusammenhang mit frühern, fremden merkbar ist, und wenn man auch versuchen wollte, sie aus einer frem-

den Quelle herzuleiten, würde doch dieser Untersuchung alle historische Gewißheit fehlen.

Ist die erste, älteste griechische Philosophie die freie Geburt des sich selbst überlassenen menschlichen Geistes, und zwar eines sehr scharfsinnigen, erfinderischen, kräftigen Geistes, der ohne allen fremden Einfluß und äußere Einwirkung aus innerer Kraft, Fülle und Thätigkeit so mannichfaltige Systeme erzeugte und entwickelte; so wird sich schon allein hieran zeigen lassen, wie der menschliche Geist überhaupt zur Philosophie komme, welche Mittel und Wege er versuche, sich der Erkenntniß des Höchsten zu nähern, welches der natürliche Gang sey, den er nehme, welche Formen und Methoden er seinem Wesen nach am liebsten, am zweckmäßigsten erwähle, und auf welches bestimmte System er am natürlichsten zuerst falle. —

So gering an Umfang, so unvollkommen diese ersten Systeme auch immerhin seyn mögen, so verdienen sie doch als ursprüngliche, freie Producte des menschlichen Geistes die höchste Aufmerksamkeit, welche durch die folgenreiche Betrachtung noch vermehrt wird, daß in diesen ersten Grundideen die Keime aller spätern Systeme enthalten und mit großer Kühnheit ausgesprochen sind.

Die gewöhnliche Abtheilung der griechischen Philosophie in Schulen kann in mancher Rücksicht interessant seyn, für die Speculation ist sie aber von keinem Nutzen; alle diese Schulen gehen ineinander und sind nicht strenge geschieden; in jeder herrschen große Verschiedenheiten und Abweichungen, und nur die Pythagoräer blieben bei einem System.

Alle ältern griechischen Philosophieen vor dem Pythagoras und Plato neigen sich mehr oder weniger zum Materialismus; späterhin finden sich bei vielen Spuren von Skepticismus. Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn sie alle Materialismus oder Skepticismus dem System nach gewesen wären, denn es fanden sich, wie schon gesagt, Grundideen von jeder Gattung der Philosophie in ihnen, aber immer waren sie im ersten Keime mit Materialismus oder späterhin mit Skepticismus tingirt.

Die große Neigung zum Materialismus ist aus dem griechischen Geiste selbst zu erklären, und offenbart sich deutlich in ihrer Mythologie, deren vorherrschender Grundcharakter selbst Materialismus ist.

Schon Hesiodus enthält die Anlage zum Materialismus, er nahm das Chaos als das erste, ursprüngliche, und ließ aus ihm die Welt, Götter und Menschen entstehen; dieses Chaos dachte er sich nun als Mischung materieller Kräfte und Wesen, — diese Lehre des Hesiodus enthält den Keim von vielen spätern philosophischen Meinungen, die sich an sie anschlossen.

Weit stärker ist die Annäherung zum Materialismus in den Lehren, welche in den Mysterien vorgetragen wurden.

Die älteste griechische Mythologie war purer Anthropomorphismus, ihre Gottheiten waren nur kräftigere, größere, vollkommnere Menschen. Sie war auch ohne alle Beziehung auf die Natur und ihre Kräfte, ohne alle Symbolik des Universums, des Unendlichen; — Vielgötterei ohne allen Begriff der Einheit Gottes. — Die Mystiker suchten dieser Mythologie eine höhere symbolische Bedeutung zu geben, sie lösten die Vielheit auf in den Begriff der Einheit; — aber sie faßten dies Eine, Höchste nicht auf als Geist, sondern als unendliche Naturkraft, unendliche Lebens- und Zeugungskraft, und hierin liegt der zweite Keim vieler spätern philosophischen Systeme.

An die Spitze der ältesten griechischen Philosophen setzt man gewöhnlich den Thales; alles, was man von ihm weiß, reducirt sich auf den einzigen Satz: Alles sey aus Wasser entstanden, und löse sich darin auf; dieses konnte er sich gleichfalls nicht anders, als wie eine Mischung materieller Theile und Kräfte denken, und sein Grundprincip ist also von dem des Hesiodus wenig verschieden. Was Thales aus diesem ersten Grundsatze weiter gefolgert, wie er ihn entwickelt habe, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, da alles, was wir über die andern Philosopheme dieses Mannes wissen, auf sehr unsichern Behauptungen späterer Philosophen beruht.

Mit Anarimander fängt die Geschichte der eigentlichen Philosophie an; sein Princip ist ungleich philosophischer als alle

vorhergehenden; er setzte als den Urquell aller Dinge das Unendliche, oder besser das Unbestimmte — doch auch dieses dachte er sich materiell; es sey dünner als Erde, dichter als Wasser, nicht so dünn wie Luft, dichter als Feuer. — Diese Urmaterie, woraus alles entsteht, muß der Größe nach unbegränzt, der Form nach unbestimmt seyn. — Er nannte es zugleich Göttliches und Menschliches.

Dieses ist nun zwar ein materialistischer Versuch; doch insofern hier ein Einziges, Allumfassendes gesetzt wird, enthält es den Keim des Pantheismus. Denn der Pantheismus besteht ja in der Behauptung, daß das Ganze schlechthin Eins sey, und in der bloßen Annahme des Unendlichen.

Wenn Anaximander dieses Princip nach der beschränkten Ansicht seines Zeitalters nicht philosophischer entwickelte, so ließe sich doch dieses sehr gut thun, weil es, wie schon gesagt, an sich weit philosophischer ist, als alle vorhergehenden.

Daß aber die älteste Philosophie als Pantheismus auftritt, muß seinen Grund haben in dem Charakter der Philosophie überhaupt, und kann nicht aus dem Charakter und der herrschenden Denkart der Griechen allein erklärt werden.

Materialismus war nirgends die älteste Philosophie, wenigstens jene Art von Materialismus, die sich bei den Griechen zuerst ausbildete, der dynamische konnte es nicht seyn. — Der dynamische Materialismus nahm mehrere Elemente und Kräfte an, aus deren wechselseitigem Aufeinanderwirken, Kampf und Zwietracht, Trennung und Verbindung sie die Welt und die Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinungen herleiteten und erklärten. Dies ist aber schon ein sehr complicirter Gedanke, und daher gewiß spätern Ursprungs. — Denn weit leichter und natürlicher ist es, das Entstehen aller Dinge aus einer einfachen Grundursache, als aus einem sehr künstlich verwickelten und combinirten Verhältnisse vieler Elemente und Kräfte herzuleiten.

Der Empirismus kann gar keine ursprüngliche Philosophie seyn, er entspringt nur aus dem Verfall des menschlichen Geistes, und ist gewiß da nicht zu suchen, wo dieser noch mehr in ursprünglicher Kraft und Blüthe prangt.

Auch zeigt uns die Geschichte, daß die Philosophie gleich anfangs den Weg höherer Speculation betrat; sie ging von der Idee eines Ganzen der Natur aus, und suchte aus ursprünglichen Principien das Weltall zu construiren, ein Verfahren, das unendlich entfernt ist von jenem des Empirismus, der bei dem Einzelnen der äußern Erscheinungen stehen bleibt, und dieses durch Beobachtungen erkennen will, alle höhere Erkenntniß durch Ideen und Begriffe aber verwirft, die einzige Erfahrung, die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen für die Quelle alles Wissens hält.

Die höhern Arten der Philosophie sind viel zu hoch, zu künstlich, als daß sie die ältesten seyn könnten; so reich und künstlich ausgebildete und vollendete Systeme können nur die Frucht späterer Zeiten seyn; die ersten Versuche des menschlichen Geistes müssen nothwendig noch sehr unvollkommen seyn, können höchstens die ersten, einfachsten Grundideen enthalten, die dann später reicher und künstlicher entwickelt und vollendet werden.

Mit Pantheismus wird also die Philosophie anfangen; er ist das einfachste, leichteste System, und sein Grundprincip der Einheit ist eben das, wozu die Vernunft am meisten hinneigt, ja was ihr eigenes Wesen selbst ausmacht. —

Anaximenes, der Schüler des Anaximander, nahm dieses Unbestimmte als Luft, aus der durch Verdünnung oder Verdikkung alle Dinge entstehen, und worin sie sich wieder auflösen. Die Behauptung, daß sich alle festen Körper in Luftgestalt auflösen, worauf man jetzt durch Erfahrungswissenschaft gekommen ist, mußte natürlich die Behauptung herbeiführen, daß aus der Luft alle festen Körper niedergeschlagen sind.

Die ältesten ionischen Physiker nahmen überhaupt nicht an, daß die Körper an sich wirklich so grob und materiell seyen, wie sie uns vorkommen, sondern erklärten die dem groben Sinn erscheinende Festigkeit und Flüchtigkeit der Körper für wirklichen Schein; sie hielten für das einzige Reelle in der Materie die unsichtbaren, innern Elemente, von denen sie annahmen, daß eines sich in das andere verwandle; und aus

dieser Trennung und Verbindung, diesem wechselseitigen Aufeinanderwirken leiteten sie die Entstehung der Welt her.

Wir halten uns jetzt an der Chronologie.

Philosophie der Pythagoräer.

Von Pythagoras, dem Stifter der Schule, werden keine Schriften angeführt; ob er, wie später Sokrates, nichts aufgeschrieben habe, läßt sich nicht bestimmen. — Die Alten reden in speculativer Rücksicht immer nur von den Pythagoräern. Es ist sehr zu bedauren, daß wir von dieser so künstlichen, so reichhaltigen Philosophie so wenig befriedigende Urkunden haben. Die einzelnen Pythagoräer waren doch wohl merklich verschieden, und es wäre gewiß interessant, zu wissen, wie jeder das System seiner Schule vorgetragen habe.

Alles, was wir jetzt von dem System des Pythagoras kennen, reducirt sich blos auf die Lehre von den Zahlen, als den Principien der Dinge. — Seine übrigen politisch-moralisch-religiösen Ideen, seine Lehre von der Seelenwanderung, dem Samensystem ꝛc. können hier nicht in Betrachtung gezogen werden, da wir ihren Zusammenhang mit dem Hauptsystem nicht auffinden können.

Diese Zahlenlehre des Pythagoras hat man auf mancherlei Weise zu deuten und zu erklären gesucht; aber so ganz und gar unverständlich, wie man vorgab, ist sie denn doch wohl nicht. Die Zahlen des Pythagoras sollten dasselbe seyn, wie Plato's Ideen und Aristoteles Formen, er lehrte, alle Dinge seyen aus Zahlen entstanden und ihrem innern Wesen nach Zahlen. Pythagoras war philosophischer Realist.

Der Pantheismus, wenn er als System auftreten will, muß sich nothwendig der höhern Philosophie annähern, er muß

von seiner Strenge nachlassen, aus seiner Einheit, die an und für sich eine ewig sich wiederholende Einerleiheit seyn würde, aus der sich nichts folgern, nichts herleiten, viel weniger also ein vollständiges System entwickeln läßt, herausgehen, auf das der Einheit entgegengesetzte, die Zweiheit, die Dreiheit. Nun läßt sich aber leicht einsehen, wie aus der Einheit, wenn die Verschiedenheit dazu genommen wird, sich viele andere Dinge herleiten lassen, — und wie dies mit den Zahlen coincidirt; — es war der erste Versuch einer wissenschaftlichen Construction der Welt.

Jenes Herausgehen aus der Einheit und die Annahme einer Verschiedenheit und bestimmter Verhältnisse führte auf eine durchgängige Construction aller Gegenstände und aller Untersuchungen. So behaupteten die Pythagoräer, alle Principien seyen in Gegensätzen, wo mehrere Principien in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, nicht einzeln hingeworfen werden.

Einzelne Ideen blos poetisch dargestellt, oder als religiöser Glaube ausgesprochen, können noch keinen vollen Anspruch auf Philosophie machen.

Der unterscheidende Charakter von dieser besteht eben in der Methode, der Construction, wo nicht einzelne Lehren und Meinungen ohne allen consequenten Zusammenhang vorgetragen, sondern in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, streng miteinander verbunden und eines aus dem andern hergeleitet werden, wo aus dem Verhältniß von zweien ein drittes folgt, und so eine ganze Reihe von streng verbundenen Folgerungen und Sätzen entsteht; — nicht Eines blos wird dargestellt, sondern eine bestimmte Mehrheit in ein bestimmtes Verhältniß von Gegensätzen oder von Ableitung gesetzt; — und so entsteht die wissenschaftliche Construction, — der wissenschaftliche Bau, wo mehrere einzelne Theile zu einem harmonischen Ganzen zusammengefügt werden.

Der Zusammenhang der Zahlenlehre mit einer philosophisch wissenschaftlichen Construction ist leicht bemerkbar, und durch dieses Princip übertraf die pythagoräische Philosophie an Wissenschaftlichkeit alle bisherigen griechischen Philosophieen.

Noch behauptet man, die ältern Pythagoräer hätten die Einheit als das leidende, die Zweiheit als das thätige Princip gesetzt; die spätern aber umgekehrt. —

Die Behauptung, das Weltall sey entstanden aus einer leidenden Einheit und thätigen Zweiheit und umgekehrt, ist ungleich philosophischer, als alle vorhergehenden Meinungen und Ideen; da sie natürlich auf eine durchgängige wissenschaftliche Construction führen mußte, worin doch das Wesen der Philosophie besteht.

Pythagoras bildete, wie wir aus der Geschichte wissen, einen moralisch-politischen Orden, der auf Staatsverfassung und Religion großen Einfluß hatte. Seine Philosophie beschränkte sich nicht blos, wie die der Jonier, auf die Theorie, sondern sie suchte vorzüglich auf das Leben zu wirken, dieses besser und edler zu gestalten. Der pythagoräische Bund war ein religiöses Institut, das die Wiedervereinigung der Menschen mit dem göttlichen Wesen zum Zwecke hatte, und diese durch alle möglichen Mittel — Lehre — Beispiel — Erziehung — äußere Gebräuche — zu erreichen strebte.

Anmerk. Sie verwarfen daher die Mythologie, wie sie in den epischen Dichtern Homer, Hesiod behandelt ist, als unanständige, unsittliche Darstellungen der Götter.

Man hat nicht mit Unrecht in der Idee des pythagoräischen Bundes eine Aehnlichkeit mit der christlichen streitenden Kirche gefunden; es war eine Vereinigung von Geistern, zum höchsten, göttlichen Geiste durchzudringen, ein Versuch, die vollendete triumphirende Kirche, die im Reiche Gottes ist, herzustellen. Jedes Institut aber, das den Menschen zu heiligen, Gott ähnlich zu machen sucht, ist ächt religiös und eine Kirche zu nennen. Dies war aber mit dem pythagoräischen Bunde um so mehr der Fall, da er nicht allein durch Lehre, sondern auch durch äußere Zeichen, Sinnbilder und Gebräuche zu wirken suchte.

Ist die Religion das Bestreben, den gesunkenen Menschen zum ersten Princip seines Daseyns, zum göttlichen, unendlichen zurückzuführen, so muß dieses auf eine Art geschehen, die in das ganze Leben des Menschen eingreift; eben weil der Mensch

durch seine endliche Natur so mächtig zum irdischen hingezogen wird, und in Gefahr geräth, immer tiefer zu sinken, weil die Bedürfnisse, Verhältnisse und Beschränkungen des gemeinen Lebens seinen Geist so von allen Seiten umstricken und einengen, daß jeder höhere Aufflug unendlich erschwert und gehemmt wird, soll die Religion ihn überall mit Andeutungen und Erinnerungen seines göttlichen Ursprungs ansprechen, sie soll ihm überall das Göttliche und sein Verhältniß zu ihm in Zeichen und Sinnbildern darstellen, damit er seiner hohen Abkunft, seiner erhabenen Bestimmung auch nicht einen Augenblick vergesse, von dem gemeinen Denken und Trachten zur Beschauung der Hoheit und Würde seiner geistigen Natur sich sammle, und diese kräftig von allen irdischen Fesseln und Banden los zu machen strebe.

Es ist leicht einzusehen, wie sich durch diese äußerlichen religiösen Beziehungen und Gebräuche die pythagoräische Philosophie von der des Sokrates, die blos durch Lehre und Unterricht auf die Denkart und die moralischen Gesinnungen der Menschen zu wirken suchte, unterscheidet; hier also bloße Moral, dort Religion. —

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, gleichzeitig mit Pythagoras geboren, trug seine Lehre in einem Gedichte vor. — So näherte sich die griechische Philosophie mit Mühe der philosophischen Form, und kehrte sogar nach einigen Versuchen wieder zur poetischen Form zurück. — Von seinen speculativen Meinungen ist wenig bekannt; doch dieses wenige zeigt, das er ein Material-Pantheist war. Er behauptete die absolute Einheit des Weltganzen — Alles ist Eins, — das Eine ist Alles, — die Welt ist Gott, — Gott ist die Welt. — Er dachte sich indessen dieses ganz materiell, nannte es ein Thier, gab ihm bestimmte körperliche Eigenschaften, kugelrunde Gestalt, aber freilich ein geistiges Thier.

Bei ihm finden wir zuerst skeptische Klagen über die Dunkelheit und Unvollkommenheit des menschlichen Wissens. Wie der Pantheismus zum Skepticismus führe, ist schon früher gesagt worden.

Heraklit folgt der Zeit nach gleich auf Pythagoras. Da Pythagoras so hohe, originelle, den Griechen unbekannte Ideen vorgetragen hat, so ist es sehr zu bewundern, daß er so ganz allein stand, so wenig Einfluß auf die Philosophie hatte. Einzelne Spuren finden sich jedoch hiervon; besonders bei dem Heraklit sind, wo nicht in den Hauptideen, doch im einzelnen Beziehungen auf das pythagoräische System merkbar. Heraklit setzte sein System dem Pantheismus entgegen, er leugnete alle Beharrlichkeit und Ruhe, alles Seyn, ließ nur ein Werden zu; Thätigkeit, Bewegung war sein Grundbegriff; alles sey in einem ewigen Wechsel von Veränderungen, in einem stäten Flusse.

Thätigkeit, Bewegung sind ohne Leben nicht denkbar; daß aber Heraklit dieses allgemeine Leben sich auch geistig dachte, erhellt daraus, daß er es allgemeine Vernunft (λόγος) nannte, aus der das Allgemeine in der menschlichen Vernunft herstamme. —

Doch zeigt sich auch bei ihm die Neigung aller ältern griechischen Philosophen zum Materialismus, daß er diesen allgemeinen Verstand zugleich auch als Feuer charakterisirt.

Zur Entwicklung aller Dinge aus dem Urprincip, dem Feuer, der allgemeinen Vernunft nahm er zwei Principien an: Freundschaft und Feindschaft. Durch Feindschaft entstehen alle Dinge, durch Freundschaft gehen sie alle unter; nach gewissen Perioden löst sich alles wieder in Feuer auf; diese Auflösung nannte er Freundschaft; er nahm eine periodische Weltentstehung und Verbrennung an, eine unendliche Reihe von periodisch entstehenden und sich zerstörenden Welten.

Anmerk. Hier eine große Aehnlichkeit mit der Zahlenlehre des Pythagoras; die Einheit ist Freundschaft, die Zweiheit ist Feindschaft.

Dem Wasser wies er die unterste Stelle an, als dem äußersten Zustand von Schwäche und Unthätigkeit. Daher seine Behauptung, die trocknen Seelen seyen die besten — wegen ihrer mehr feurigen Natur.

Sehen wir auf das Grundprincip dieses Systems, so muß es offenbar zum Idealismus gerechnet werden, wenigstens enthält es den Keim dazu.

Der Idealismus leugnet das Nichtich, und setzt nur das Ich als das einzige Reale. Das Ich besteht aber eben in der freien Thätigkeit, so wie der Charakter der Beharrlichkeit, des Seyns dem Ding an sich zukommt. — Das Seyn drückt eine Abwesenheit von Bewegung, eine Ruhe, Stillstand aus, und ist daher dem Begriffe des Ichs und des Werdens gerade entgegen.

Freie Thätigkeit, Beweglichkeit und immerwährendes Werden ist ein sicheres Kriterium des Idealismus, und erscheint beim Heraklit als erster Keim davon. Merkwürdig ist es, wie dieser anfangende Idealismus mit dem neuesten vollendeten des Fichte (seiner werdenden Gottheit) zusammenstimmt. Daß sich Heraklit das erste Princip zugleich als Feuer und Vernunft dachte, ist dem Idealismus, der Geist und Körper identificirt, und den Unterschied zwischen beiden aufhebt, sehr angemessen.

Auch in der Ableitung aller Dinge aus der allgemeinen Vernunft durch Feindschaft liegt eine große Aehnlichkeit des heraklitischen mit dem neuern Idealismus, wo durch Gegensatz alles besondere aus der einen Grundthätigkeit hergeleitet wird.

Vergleicht man diesen Idealismus, wozu Heraklit den Keim legte, und den nachher Aristoteles weiter ausbildete, mit dem subjectiven des Fichte, so ist er ein objectiver Idealismus.

Der subjective geht aus von der reinen Anschauung des Ichs; der objective trägt gleichsam den Begriff der Ichheit hinaus in die Natur; jener tritt auf als Theorie des Bewußtseyns, dieser als Theorie der Natur, die er aber wie beim Aristoteles ganz idealistisch ausbildet. —

Leukipp legte den Grund des nachher von Demokrit und Epikur weiter ausgeführten Materialismus; er war der Erfinder des Atomensystems, worin eigentlich der reine, strenge Materialismus besteht.

Er setzte sein System dem eleatischen Pantheismus gerade entgegen.

Dieser eleatische Pantheismus lehrte ein Weltwesen, eine Seele, worin sich gar nichts verändere, nichts bewege, als nur dem Scheine nach, er leugnete das Nichtwirkliche, den leeren Raum.

Leukipp nahm an unendlich viele Körperchen. Damit diese sich bewegen könnten, setzte er den leeren Raum, diesen als das Nichtreale, jene als das den Raum erfüllende Reale.

Aus unendlich vielen ewig vorhandenen, untheilbaren kleinen Körperchen ließ er die Welt sich bilden.

Sein Grundprincip ist rein materiell und körperlich; er erklärte das Entstehen der Welt aus blos körperlichen Wesen und Kräften, ohne alle Einmischung irgend eines denkenden Wesens, ohne dem Geiste bei der Bildung der Welt irgend eine Macht, einen Einfluß zu geben.

Die ersten Principien sind ihm die Atome, die Elemente leitet er aus diesen ab, und der Geist ist eine Modification, eine Wirkung eines dieser Elemente, des Feuers. Das geistige Wesen erklärte er für feuriger Natur; — hier eine Beziehung auf Heraklit. — Im Gegensatz einer unendlichen Reihe aufeinander folgender Welten, die das Feuer wechselweise producirt und absorbirt, nahm er an eine unendliche Menge von nebeneinander bestehenden Welten, die nebeneinander bestehen, ohne sich zu berühren, welches auch mit der Annahme der Unendlichkeit des leeren Raumes sehr gut zusammenhängt.

Wir sehen hier, wie der Materialismus im ersten Ursprunge nur Gegensatz des Pantheismus war; die pantheistische Denkart, die alle Verschiedenheit, Veränderung, Bewegung leugnet, widerspricht so sehr aller Erfahrung, daß dieser Gegensatz wohl natürlich zu erklären ist. In der Erfahrung bemerken wir in der uns umgebenden Sinnenwelt so viel Wechsel und Veränderung, so große Mannichfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Gegenstände, daß die Behauptung, alles sey

Eins, ein ewig unveränderliches, beharrliches Ganze, und alle unsern Sinnen vorkommende Verschiedenheit und Veränderlichkeit in der Erfahrungswelt nur Schein und Irrthum, nothwendig gegen die allgemeine Vorstellungsart zu sehr anstoßen, und so zum Widerspruch auffordern mußte.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, behauptete die Einheit der Welt.

Parmenides und sein Schüler Zeno gaben diesem System die höhere Ausbildung und Schärfe.

Parmenides behauptete streng nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Unveränderlichkeit der Welt; leugnete durchaus alle Bewegung und den leeren Raum, diesen, weil er als das Nichtreale, Nichtige eine Lücke im Daseyn verursacht hätte.

Merkwürdig sind vorzüglich zwei Dinge bei ihm. Zuerst zeigte er die Quelle dieser Ansicht in der Vernunft; dann führte ihn dieses auf den Gegensatz von Vernunft und Meinung. Dieser Gegensatz war bei ihm so entschieden strenge, daß er zwei Philosophieen aufstellte.

Nach der Vernunft sei nur das Eine Wesen das absolut Reale, einzig wirkliche Wahre; alles andere aber Trug und Schein.

Nach der Meinung, die sich auf die Erfahrung stütze, gebe es in der Sinnenwelt eine große Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit von Dingen, welche entstehen und vergehen, in immerwährender Thätigkeit und Bewegung wechselten und sich veränderten.

Diese Ansicht sei zwar nur Schein und trüglich; jedoch da man einmal so allgemein darin befangen wäre, sie auch immer wiederkehre und sich dem Menschen aufdränge, unter dieser Ansicht aber auch eine große Verschiedenheit statt finde, und eine vollkommener wie die andere sey; so müsse man die beste auswählen, die man dann für die Beobachtung der Sinnenwelt und ihrer Erscheinungen gelten lassen könne. Dies nannte er nun die Philosophie nach der Meinung; das erste Philosophie nach der Wahrheit.

Sehr merkwürdig ist dieser Gegensatz des Meinens (Glau-

bens) und Wissens, da er sich in Kant, jedoch auf eine entgegengesetzte Weise, wiederfindet.

Parmenides behauptet, in der Sinnenwelt gebe es nur Glauben und Meinen; Wissen könne man nur das Eine absolut Reale, Wahre. Daß Kant gerade das Gegentheil aufstellt, bedarf keiner Erklärung.

Man könnte darin, daß Parmenides die Vernunft so sehr erhob, da er behauptete, daß man durch sie das Wahre und Reale erkenne, die Sinne aber, da aus ihnen aller Wahn und Schein entspringe, so weit herabsetzte — eine Annäherung zur Intellectual-Philosophie annehmen; allein es finden sich keine bestimmte Spuren davon in seinem System.

Zeno, der Schüler des Parmenides, suchte das System seines Meisters gegen die vielen Widersprüche, die es von allen Seiten gefunden hatte, zu vertheidigen; er suchte das Irrige, Falsche, Widersprechende in den Vorstellungen seiner Gegner über den leeren Raum, die Bewegung, Veränderung, Mannichfaltigkeit mit allem möglichen Scharfsinne aufzudecken, ihre Einwürfe zu widerlegen, ihre Begriffe zu verkehren, zu verwirren, seine Gegner durch Widersprüche in die Enge zu treiben, um so sein Princip der Einheit und Beharrlichkeit durchzuführen.

Viele wollen behaupten, Zeno habe am Ende die Einheit selbst bestritten; — wahrscheinlich war er mehr Skeptiker als Pantheist. — Indessen lassen sich immerhin die nämlichen Waffen, mit welchen Zeno gegen die Mannichfaltigkeit stritt, auch gegen die Einheit kehren. Wie aber der Skepticismus aus dem Pantheismus natürlich folge, ist schon gezeigt worden.

Empedokles gehört mehr unter die Dichter, als unter die eigentlichen Philosophen; sollte er jedoch zu diesen gezählt werden, so waren es die Materialisten. — In seinen Sätzen ist nicht viel Eigenthümliches sichtbar. — Er verbindet alle Elemente untereinander, und läßt aus ihnen durch Freundschaft und Feindschaft (Anziehungs- und Zurückstoßungskraft) das Ganze entstehen.

Empedokles war mehr Gelehrter, Sammler und Kenner philosophischer Hypothesen, als nach selbsterfundenen Principien

philosophirender Denker. Was zu seinem poetischen Zwecke am dienlichsten schien, wählte er sich aus andern Systemen, und suchte dieses zusammenzusetzen. — Als Dichter behauptet er eine hohe Stelle, diente wahrscheinlich dem Lucretius zum Vorbilde.

Anaxagoras trug unter den griechischen Philosophen zuerst die Lehre von einer höchsten Intelligenz, einem Verstande, als einer die Welt nach Zwecken bildenden Kraft vor; — nahm aber neben dieser eine Materie an, die er sich atomistisch dachte; — er ist also Dualist.

In allen diesen philosophischen Systemen herrscht eine bewundernswürdige Fruchtbarkeit der Erfindung, eine ungemessene Kraft und Selbstständigkeit der sich selbst überlassenen Vernunft und eine ungewöhnliche Kühnheit der Ideen und Principien in ihrer Grundlage, aber eine beinahe eben so große Mangelhaftigkeit in der Ausführung und Vollendung.

Die Quelle dieser Unvollkommenheit lag theils in der großen Einseitigkeit des Standpunktes, da jeder dieser philosophischen Erfinder so consequent und strenge auf seinem Systeme beharrte, so einseitig Pantheist und Materialist war, daß er aus der einmal gefaßten Ansicht nie heraus ging; — anderntheils war aus Mangel an Hülfsmitteln und an Vorarbeiten über das Einzelne, an physikalischen und chemischen Kenntnissen eine richtige Kosmogonie, Construction der Natur und des Universums nicht möglich.

Anmerk. Die ältesten griechischen Philosophen, die ionischen Physiker, strebten nach wissenschaftlicher Kosmogonie, sie suchten die Natur im Ganzen zu erkennen, zu erklären. Fehlte es ihnen auch an genauerer Kenntniß der einzelnen Naturerscheinungen, welche die neuern Physiker sich durch Beobachtung, Erfahrung erworben haben; so hatten sie doch eine viel bessere, höhere Ansicht der Natur im Ganzen, da die Neuern von dem Ganzen der Natur nur unzusammenhängende, verworrene Begriffe aufstellen, und ihre Vorzüge blos in der genauern Kenntniß der einzelnen Phänomene bestehen, welches bei dem

vollkommneren Zustande aller Erfahrungswissenschaften, und der ganz empirischen Richtung des modernen philosophischen Geistes auf Erfahrung, Beobachtung und Benutzung zu praktischen Zwecken — wohl leicht zu erklären ist. Die Neuern haben den altionischen Physikern meistens den Vorwurf gemacht, daß sie den Weg der Erfahrung verließen, und auf die höchsten Principien ausgingen, um aus ihnen die Natur der Dinge zu erklären; — aber in eben diesem Bestreben nach wissenschaftlicher Construction des Universums besteht ihr größter Vorzug, und hier nähern sich ihnen die neuern deutschen Physiker, die sich Naturphilosophen nennen. Das Wesen dieser neuern Naturphilosophie besteht nämlich in dem Versuch, von der Beobachtung, der Kenntniß des Einzelnen zurückzukehren zur Anschauung des Ganzen.

Die Alten suchten die Mannichfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen herzuleiten aus wenigen einfachen Urbestandtheilen und Elementen; entweder dynamisch, aus innern Kräften und Verhältnissen, oder, wie später Leukipp, atomistisch, aus ewig vorhandenen untheilbaren, gleichartigen Körperchen, die durch äußern Anstoß verschiedenartig zusammengesetzt werden. Dieser kühne Versuch nun, das Universum aus Urelementen und Kräften zu construiren, so sehr er auch dem Wesen der Philosophie entspricht, so sehr er uns auch die Kraft, Originalität und Größe des griechischen Geistes beweiset, konnte doch eben aus Mangel an einzelnen Hülfsmitteln und Kenntnissen nicht vollkommen gelingen.

Diese Unvollkommenheit der Ausführung konnte allein schon den Skepticismus herbeiführen, dem übrigens schon Zeno durch die äußerst dialektisch-spitzfindige Art, wie er alle Erscheinung, Erfahrung und die Grundbegriffe, worauf diese beruht, bestritt, alle Waffen bereitet hatte.

Wie bei den Griechen aus der Neigung zur Rhetorik und Dialektik der Skepticismus sich mehr entwickeln mußte, ist schon vorher gezeigt worden. So wie der Skepticismus hier als

Kunst gebildet wurde, hing er sehr genau mit der Sophistik zusammen, der Kunst zu überreden, wozu man will, jeden willkürlich aufgestellten Satz durch die künstlichst verwebten Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse durchführen, jede entgegenstehende Meinung durch verfängliche Scheingründe und absichtliche Verwirrung der Begriffe umstoßen, alles behaupten, alles widerlegen zu können.

Der erste unter den Sophisten ist Gorgias. Er behauptete, überall sei nichts, wäre etwas, so könne man es nicht erkennen, erkenne man es, so könne man es nicht mittheilen. Dieser Skepticismus war gewiß jedem andern an Kühnheit gleich, wo nicht überlegen.

Von jenem eleatischen Pantheismus und heraklitischen Idealismus ist der Uebergang zum Skepticismus nicht schwer.

Ist alles nur Eins, alle Mannichfaltigkeit, Bewegung und Veränderung nur Schein, so ist die Leugnung alles Wirklichen nicht mehr weit, — selbst jene unendliche Einheit ist, eben weil man ihr alle Prädicate und Qualitäten absprechen muß, ein leerer Begriff, etwas sehr Nichtiges, wenn man sie nicht poetisch, sondern mit der Vernunft auffaßt.

Gibt es, wie Heraklit behauptet, nichts Beharrliches in den Dingen der Natur, ist hier alles nur ewiger Wechsel und Veränderung; — so kann auch in der Erkenntniß der Dinge nichts Festes, Gewisses seyn, muß auch im menschlichen Geiste nur Schwanken, nur Meinen und Wähnen, nie Wissen statt haben.

Ein zweiter Sophist ist Protagoras; er nähert sich unter den Skeptikern am meisten dem Empirismus. Er lehrte, alle Erkenntniß entspringe aus Empfindung, sei subjectiv und relativ, es gebe nichts allgemein Wahres; wahr sey das, was jedem so scheine, der Mensch sey der Maasstab der Dinge; was ihm scheint zu seyn, ist auch wirklich — ist Wahrheit; was ihm nicht zu seyn scheint, ist auch wirklich nicht, ist Unwahrheit.

Wir haben gesagt, zu den ältern griechischen Philosophen vor Sokrates gehöre noch Demokrit; er ist indessen in der Geschichte der Philosophie in speculativer Hinsicht für uns

nicht merkwürdig; er nahm das Atomensystem des Leukipp ganz an, entwickte es nur weiter.

Diese Philosophen nun machen die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie aus; in ihren Grundideen finden wir die Keime aller spätern Systeme mit großer Kühnheit ausgesprochen; eben dies macht sie so merkwürdig und für die Genesis jedes Systems so lehrreich.

Zuerst sahen wir, daß Pantheismus die älteste Philosophie war, die Mutter der Philosophie, und wenn wirklich die reine Vernunft die Quelle dieser Ansicht ist, darf uns dies nicht befremden, da es alsdann wirklich der natürliche Ursprung der Philosophie ist, indem die sich selbst überlassene Vernunft ihrem eigentlichen Wesen, dem Streben nach Einheit, gemäß auf den Pantheismus zuerst verfällt.

Der Materialismus entsprang aus dem Gegensatz gegen den Pantheismus, er war ein Versuch, die Bewegung, die Mannichfaltigkeit in der Sinnenwelt mit der Erfahrung übereinstimmig zu erklären.

Der heraklitische Idealismus war ebenfalls dem Pantheismus entgegengesetzt; er nahm im Gegensatz des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seyns ein ewiges Werden, Bewegen und Verändern, einen steten Wechsel aller Dinge an.

Die Intellectual-Philosophie entwickelte sich aus dem Pantheismus, nicht als absoluter, sondern als halb annehmender, halb verwerfender Widerspruch.

Plato suchte die Ansichten des Heraklit und Parmenides zu vereinigen; doch findet er die letztern viel würdiger, als die erstern; die Ideen sind ihm das Beharrliche, Unveränderliche.

Das System des Anaxagoras konnte aus Zusammensetzung entstanden seyn.

Die besondere Art des Empirismus des Protagoras entstand aus dem Skepticismus.

Der Skepticismus geht erst aus andern Philosophieen hervor, deren Mängel und Schwächen er bestreitet.

Die höchste Stelle unter allen diesen Systemen scheint das

pythagoräische einzunehmen; auch diese Philosophie ließe sich als eine natürliche Folge des Pantheismus erklären, sobald man dessen Mangelhaftigkeit einsieht; ob aber das pythagoräische System wirklich so entstanden sey, läßt sich nicht entscheiden, da die Folge nicht durchaus nothwendig ist. Es muß da schon eine höhere Ansicht genommen werden, die Idee eines Systems, die dazu erforderliche wissenschaftliche Construction, und die Unfähigkeit des strengen Pantheismus zu dieser. Hat Pythagoras diese Idee aus sich selbst geschöpft, so erhöht dieses den Vorzug noch mehr, den er ohnehin durch die wissenschaftliche Construction vor den Aeltern behauptet.

Die älteste Philosophie der Griechen, durch keine ältere Lehre beschränkt, oder auf irgend eine Art vorher bestimmt, unabhängig von allem Einfluß der damals herrschenden Religion, trägt den Charakter der höchsten, unbedingten Originalität, der freiesten, selbstständigsten Entstehung und Entwicklung; auf sich selbst beschränkt durch den damaligen Zustand der Schriftstellerei, der die Mittheilung so sehr erschwerte, war diesen ältesten Selbstdenkern die eigne Geisteskraft und Fülle die Quelle, woraus sie die Grundideen ihrer Philosophieen schöpften, in denen doch schon die Keime aller folgenden Systeme lagen.

Wenn nun auch durch diese Beschränkung auf sich selbst, diesen durchgängigen Mangel an bedeutenden gelehrten Kenntnissen und Hülfsmitteln eine allzu große Einseitigkeit und Strenge der Ansichten und mit ihr Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Ausführung natürlich herbeigeführt wurde; so ist doch die ursprüngliche reine Schöpferkraft des sich selbst überlassenen philosophischen Sinnes, der Reichthum und die Fülle der höchsten Ideen, die er erzeugte, die Kühnheit, womit er sie aussprach, so überwiegend, und so merkwürdig für die Geschichte des menschlichen Verstandes selbst, daß er uns für alles andre entschädigt. Es sind diese Philosophieen das, was man in der Poesie naiv nennt; ganz die Frucht einer starken Natur; sie sind unbefangener, ursprünglicher, directer aus der Quelle geschöpft wie die neuern.

Es ist dies gleichsam noch ein Stand der Unschuld, in die wir uns nicht mehr zurück versetzen können, und wollte man dies versuchen, so könnte das nicht durch Enthaltung von der uns so nöthigen Gelehrsamkeit, sondern durch vermehrte innere Kraft und Productivität geschehen. Bei uns wird die Eigenthümlichkeit durch die Menge des fremden Stoffes beinahe überschwemmt und erdrückt; und wenn sie sich auch durcharbeitet durch alle von Jugend auf überkommene Meinungen und Ideen, so ist die Ansicht, zu der sie sich erhebt, weit complicirter, künstlicher, nicht so naiv, unbefangen und einfach, wie jene der ältesten griechischen Selbstdenker.

Sokrates.

Der immer mehr überhand nehmenden Sophistik, welche so viel Verwirrung über das ganze Gebiet des menschlichen Wissens verbreitete, die in den höchsten Problemen der Speculation, wie in politischen Meinungen oder gerichtlichen Debatten, über welche man in öffentlichen Versammlungen für und wider spricht, ihre Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, der Menge ihre absichtlich erfundenen Trugschlüsse als Wahrheit aufzudringen und sie durch Ueberredung willkürlich nach Absichten zu lenken suchte, — dieser heillosen Secte, welche die Philosophie zu einer eitlen, leeren Weisheitskrämerei, zu einer feilen, eigennützigen Zwecken dienenden, auf Sitten und Staatsverfassung höchst verderblich wirkenden Kunst herabgewürdigt hatte, setzte sich Sokrates mit Kraft und Erfolg entgegen.

Mit Nachdruck und Ernst bestritt er die überall ihre Weisheit zur Schau stellenden und feilbietenden Sophisten, zeigte die Leerheit und Nichtigkeit ihrer trügerischen Künsteleien; mit

allen Waffen der strengern Prüfung und der Ironie verfolgte er sie und brachte es endlich dahin, sie wirklich auszurotten. — Aber vorzüglich strebte er dahin, dem schädlichen Einflusse, den die Sophisten als Lehrer der Jugend auf die Sittlichkeit überhaupt gehabt hatten, durch eine veredelte moralische Erziehung entgegen zu wirken, und an die Stelle jener durchaus nichtigen, falschen Weisheitskrämerei den Geist ächter philosophischer Nachforschung, vollendete innere Ausbildung und praktische Lebensweisheit zu setzen.

Als Lehrer behauptet er unter allen Philosophen der Griechen die eminenteste Stelle; keiner hat so viele Schüler gebildet, keiner so mächtig und so verschiedenartig auf den Charakter und die Denkungsart seiner Zuhörer gewirkt, wie er, und wirklich ist sein Vorzug hierin so groß, daß man ihn beinahe mit Christus verglichen hat.

Sokrates war kein Sectenstifter, kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne des Wortes; er wollte seine Ueberzeugungen andern nicht als unbezweifelte Orakelsprüche aufdringen, kein System als absolut vollendete Erkenntniß aufstellen: sondern nur auf den Weg leiten, auf dem man durch ernstliches Forschen und Streben endlich zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit gelange; er suchte nur den Geist seiner Schüler von innen heraus auf das freieste zu entwickeln, die Ideen, welche im Innern schlummerten, hervorzurufen und zum klaren Bewußtseyn zu bringen, das wahre geistige Leben kräftig zum Selbstdenken, Forschen und Prüfen aufzuregen.

Hiebei richtete er sich nun ganz nach den Fähigkeiten, dem Charakter und den Geisteskräften jedes Einzelnen, suchte in seine Individualität vollkommen einzugehen, und sich seiner Eigenthümlichkeit so enge, wie möglich, anzuschmiegen, um so die besondern Anlagen nach ihrem ganzen Umfange auszubilden, ohne der Originalität zu schaden, und die ursprüngliche Denkkraft durch Autorität zu beschränken und zu lähmen. Gemeinschaftlich mit seinen Schülern betrat er den Weg der Untersuchung; aber nur um sie auf die Spur des Rechten zu leiten, die weitern Fortschritte überließ er der nun einmal geregten

Thätigkeit, ohne dieser selbst Ziel und Gränzen setzen zu wollen; er setzte sich seinen Schülern gleich, schien mit ihnen das gleiche Bedürfniß der Belehrung zu haben, ließ sich ganz zu ihrer Ansicht herab, und suchte sie von dieser aus zur Erkenntniß des Höchsten, Wahren zu erheben. — Diese freie Ausbildung des Selbstdenkens ist der Grund, warum aus seiner Schule so ganz verschiedenartige, so mannichfaltig und vortrefflich ausgebildete Systeme hervorgegangen sind.

Sokrates hat nichts geschrieben, daher ist seine eigentliche Lehre, sein System nicht zu bestimmen; man könnte ihm also in dieser Hinsicht eine Stelle in der Geschichte der Philosophie absprechen. Doch der Umstand, daß er so nachdrücklich und heilsam auf die Entwicklung des philosophischen Geistes gewirkt, den Trieb zu ernstem, gründlichem Erforschen der Wahrheit so mächtig aufgeregt, beweist, daß er Philosoph in der edelsten Bedeutung des Wortes war.

Doch nun erhebt sich die Frage: was war denn die eigentliche Grundidee seines Systems, zu welcher Ansicht gehörte sie, wie ist seine Philosophie aus seiner Schule herauszufinden?

Um einer befriedigenden Antwort dieser Fragen näher zu kommen, darf man sich weder an die geniereichen noch, wie bisher öfters geschah, an die beschränktesten seiner Schüler wenden, sondern nach allen muß man sein System zu beurtheilen suchen. — Plato kann man nicht allein glauben, weil dieser ungleich gelehrter wie Sokrates war, und sich ein eignes, ganz verschiedenes System ausbildete; — aber eben so wenig kann man sich, wie bisher geschah, an Xenophon halten, weil dieser doch ein beschränkterer Geist, und also unfähig war, die Lehren seines Meisters mit Treue und Wahrheit wiederzugeben.

Nach Xenophon, auf den sich alle berufen, die Sokrates zu den Empirikern rechnen, hätte dieser alle höhern Speculationen als nichtig, zwecklos und betrüglich verworfen; man solle nur nach der Ergründung dessen streben, was zum Leben und zur Tugend nothwendig sey; höchst irreligiös wäre es, über die Götter und ihre Natur Untersuchungen anzustellen, und von dem Höchsten, Unbegreiflichen den Schleier des Geheim-

nisses heben zu wollen; — wie denn überhaupt bei den Griechen die Vorstellung herrschte, die Götter erzürnten sich, wenn man ihr Wesen zu erforschen strebe.

Wäre diese Ansicht der sokratischen Philosophie die richtige, so müßte man ihn freilich den Empirikern gleich stellen, insofern er alles menschliche Denken einschränkte auf die Sphäre des praktischen, auf die Kenntniß des innern Menschen, und zwar nur insofern diese zu praktisch-moralischen Zwecken nöthig sey.

Philosophisch genommen ist dieses eine Täuschung; Sokrates gehört nicht in die niedere Kategorie der Empiriker.

Alle Schüler des Sokrates stimmen darin überein, daß seine Philosophie vorzüglich auf Moral gerichtet war, alles andre ihn blos dieser wegen interessirte. Er ging aus von dem alten Spruche: Erkenne dich selbst, und machte die innere harmonische Ausbildung und Veredlung des Menschen zur ersten, nothwendigsten Bedingung alles Philosophirens.

Beschränkt einzig auf diesen Zweck würde die Philosophie blos praktisch individuelles, aber insofern vollendetes moralisches Wissen, sie würde Weisheit und Wissenschaft seyn. — Diese praktische Lebensweisheit liegt außer der Philosophie im Gebiete der Moral. Die Philosophie, wie sie gesucht wird, soll denn doch Wissenschaft, vollendete positive Erkenntniß des Höchsten seyn, wissenschaftlich aufgestellt und erklärt.

Daß jemand blos praktisch sich für das Leben auszubilden suche, und daher ganz von aller Speculation entferne, kann, besonders wenn er seine eigne Beschränktheit und Unfähigkeit zu höhern Speculationen fühlt, sehr lobenswürdig seyn; wenn dieser aber im Ganzen alle Speculation und Philosophie als leer und nichtig verwirft, so bedeutet das in wissenschaftlicher Hinsicht gar nichts.

Die praktische Lebensweisheit des Sokrates bewährte sich, insofern er fähig war, auch andre dazu auszubilden, als objectiv, er war wirklich fähig, auch andre auf dem Wege der höhern Selbsterkenntniß zur Tugend und Weisheit zu führen,

und so einen moralischen Bund zu stiften. Man kann ihn daher mit Recht als das Ideal der Lebensweisheit ansehen.

Doch möchte man ihm wohl sehr Unrecht thun, wenn man ihn nach Xenophon zu den Empirikern zählen wollte. Seine religiösen sowohl als moralischen Ideen und Lehren stimmen gar nicht mit dem Empirismus überein. Er war nicht nur der strengste Tugendlehrer, sondern auch ein eben so aufrichtiger Verehrer der Götter; seine Lehren von einer verständigen, gütigen, die Welt beherrschenden Gottheit — von dem absolut unbedingten, an und für sich schlechthin Guten und Schönen sind durchaus unverträglich mit dem damals herrschenden Empirismus.— In neuern Zeiten hat man versucht, diese Lehren mit dem Empirismus zu verbinden; in unsern Zeiten, wo alle Ideen und Meinungen schon so sehr complicirt und gemischt sind, wäre dies wohl eher möglich, als in jenen Zeiten, wo alle Ansichten so einseitig und strenge waren; — doch ist es den Neuern nie gelungen.

Um Xenophons Ansichten der sokratischen Philosophie befriedigend zu erklären, darf man nur überhaupt auf die Art und Weise sehen, wie Sokrates bei der Ausbildung seiner Schüler zu Werke ging, da er sich nach den Bedürfnissen und Geisteskräften jedes Einzelnen richtete, um wirklich das aus ihm zu machen, was er der ursprünglichen Anlage nach werden könne. Er ließ sich also vielleicht mit dem geistreichern, scharfsinnigern Plato in das Gebiet der höhern Speculation ein, — und gab der Beschränktheit des Xenophon nach, vielleicht weil er sah, daß dieser nur zum praktischen Leben tauge.

Sokrates ist durchaus nicht von dem Gebiete der Speculation auszuschließen; seine Beschränkung war willkürlich, keine absolute Resignation auf alle Philosophie; — er bildete so viele speculative Schüler, — kannte die Systeme andrer Philosophen, und mußte sich doch endlich, um die Sophisten zu widerlegen, selbst in dialektische Spitzfindigkeiten und Grübeleien einlassen, des Hauptgrundes, daß seine Lehre von dem absolut Guten und Schönen mit dem Empirismus gar nicht übereinstimmt, nicht einmal zu erwähnen.

Sokrates schloß sich zunächst an die Philosophie des Anaxagoras an; auch er nahm einen göttlichen Verstand an, der die Welt gebildet habe und beherrsche, doch beschränkte er seine Untersuchungen mehr auf die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt und das Verhältniß dieses Begriffs zum Moralischen. — So wie in der Natur eine höhere Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge sichtbar sey, und einen verständigen Urheber verrathe, so setzen auch im Menschen alle sittlichen Anlagen und die Gesetze, durch deren Erreichung er allein seiner hohen Bestimmung entsprechen könne, einen moralischen Gesetzgeber voraus.

Seine Lehre von dem göttlichen Verstande, der im Menschen wie in der Welt die höchste Kraft sey, setzte er in genaue Verbindung mit der Lehre vom absolut Guten und Schönen. Beide Principien, das absolut Gute und Schöne, und den nach Zwecken die Welt bildenden und beherrschenden (göttlichen) Verstand hielt er ohne Zweifel für identisch. Noch haben Viele Sokrates den Skeptikern beizählen wollen, weil er mehrmals gestanden habe, er wisse nichts; allein durch dieses Geständniß wollte er nur die alles wissenden Sophisten zwingen, ihn über ihre Orakelsprüche zu belehren, um so Gelegenheit zu finden, sie in ihren eignen Trugschlüssen zu verwirren, mit ihren eigenen Aussagen zu bestreiten, und so ihre Schwächen und Blößen aufzudecken.

Die Skepsis des Sokrates ist von der höchsten, durchaus nicht verwerflichen Art; sie unterscheidet sich von aller frühern der Griechen, und verdienet im vorzüglichsten Grade philosophische Skepsis genannt zu werden. Ist die Philosophie mehr ein Suchen der vollendeten Wissenschaft des Unendlichen, als diese Wissenschaft selbst, so wird auch dem Menschen ein ernstes Streben nach ihr eher zukommen, als die dreiste Behauptung, sie schon gefunden zu haben; auch zeigt sich Sokrates weise Bescheidenheit neben der voreiligen Kühnheit andrer Philosophen, besonders aber der Sophisten, im glänzendsten Lichte.

Bei dieser höhern Skepsis des Sokrates, die nicht wie die

gemeine in der Ableugnung aller Wahrheit und Gewißheit, sondern in ihrem ernsten Suchen besteht, muß etwas als gewiß, ein fester Punkt angenommen werden, von dem man ausgeht, um zu der höchsten Erkenntniß zu gelangen, ohne indessen dies eine Princip, von dem man ausgeht, zu einem Systeme zu entwickeln; statt dessen wird eine fortschreitende Ausbildung und Vervollkommnung des Geistes an die Stelle des Systems gesetzt. Die durchaus dialektische Form und Methode dieser sokratischen Skepsis ist für diesen Zweck die befriedigendste und fruchtbarste; sie vernichtete nicht nur die der Philosophie so unwürdige Sophistik, sondern rief auch das Selbstdenken in der Philosophie so kräftig und lebendig hervor, wie dies wohl nicht bei einem demonstrativ aufgestellten System der Fall gewesen seyn würde.

Sokrates, insofern er sich an die Philosophie des Anaxagoras anschließt, durch Verbindung seiner Lehre von dem absolut Guten und Schönen mit jener von dem göttlichen Verstande, welche Plato nachher so eigenthümlich entwickelte, und auf die höchste Spitze der Speculation erhob, kann zwischen beiden als Intellectual-Philosoph eine Stelle einnehmen; — da aber weder die erste Erfindung, noch die weitere, vollkommene Ausführung und Begründung dieses Princips ihm zukommt, so kann in einer Geschichte der Philosophie, wie die unsrige, keine bestimmte Stufe der Entwicklung und Ausbildung dieses Systems gegeben werden, sondern sie erscheint nur als Uebergangspunkt zwischen Anaxagoras und Plato.

Allein in der skeptischen Form und Methode seiner Philosophie liegt etwas, was ihn für diese Gattung der Philosophie merkwürdig macht, und gleichsam als Ideal der ganzen Gattung ächt philosophischer Skepsis aufstellt. —

Aus der sokratischen Schule gingen mehrere kleinere Secten hervor, die wir hier zuerst untersuchen wollen.

Die Cyrenaiker entfernten sich von der Grundlehre des absolut Schönen und Guten; sie beschränkten sich zwar auch auf das Praktische, doch nahmen sie hier eine ganz andre Richtung, und sind daher für unsere Geschichte merkwürdig.

In ihrer Moral, der einzigen, die mit dem Empirismus, streng genommen, verträglich ist, stellten sie den Grundsatz auf: das Vergnügen sey das höchste Gut.

Die Cyrenaiker stimmen mit dem Epikur darin überein, daß sie das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen ansehen; allein in dem Begriffe des Vergnügens entfernen sie sich von einander. Epikur nahm das Vergnügen blos negativ, als einen Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt und gestört wird. Diese Lehre, so wenig sich auch eine strenge, richtige Moral darauf gründen läßt, steht denn doch mit dieser nicht in absolutem Widerspruche, da sich dies negative Vergnügen sehr gut mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit, mit der höchsten Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit des Gemüths von allen sinnlichen Eindrücken, allen störenden Einwirkungen der Neigungen und Leidenschaften verträgt.

Die Lehre der Cyrenaiker war weit schlimmer und verderblicher; sie machten das Positive, das Vergnügen in Bewegung zum höchsten Zweck des Menschen; nicht wie Epikur die behagliche Stimmung des Gemüths, welche das negative Resultat der einzelnen Gemüthsbewegungen ist; sondern die einzelne, angenehme Empfindung, den augenblicklichen Zustand des Genusses, den ganz gemeinen Sinnenkitzel.

Der Zustand des Gemüths, wo es weder angenehm noch unangenehm afficirt werde, sey nicht von dem Zustande des Schlafes verschieden, es finde dort weder reelle Lust noch Unlust statt. Das, was die Seele am lebhaftesten afficire und reize, sie in die angenehmste, stärkste Begegung setze, sei als reelle Lust anzusehen.

Daher gaben sie auch den körperlichen Vergnügen, weil darin mehr Bewegung, ein größerer Grad von Reiz und Lebendigkeit sey, den Vorzug vor den geistigen, als worin nur eine mäßige Bewegung, ein sehr schwacher Reiz, nur ein negativer Genuß statt haben könne.

Noch eine Secte, die aus der sokratischen Schule entsprang, die Cyniker, verfielen im Gegensatz der Cyrenaiker in die übertriebenste Strenge; sie nahmen die Lehre vom absolut

Guten und Schönen so buchstäblich, daß sie alles andre außer diesem, verwarfen. Nur die Tugend allein müsse das höchste und einzige Ziel alles menschlichen Strebens seyn, alles andre außer ihr habe keinen Werth, sey unnütz, nichtig und verwerflich, nur tugendhaft solle der Mensch seyn und nichts weiter, und auf keinen andern als diesen Zweck auch nur die geringste Thätigkeit verwenden; jede Art von Wissenschaft und Kunst sey, weil sie nichts dazu beitrage, den Menschen tugendhaft zu machen, und ihn oft nur von dem höchsten, einzigen Ziele zurückhalte, für ihn eine zwecklose, leere, ja verderbliche Beschäftigung.

Es sey Bedingung des Philosophen, sich von allen irdischen Bedürfnissen, von allen Verhältnissen des Lebens, von allen fremden Meinungen und Vorurtheilen frei zu machen, in der höchsten Unabhängigkeit und Selbstständigkeit nur der Tugend zu leben.

Aus diesem Grundsatze folgte ihre übertriebene strenge Lebensart; unter den Philosophen, welche sich durch diese auszeichneten, gab es mehrere, welche durch ihre gerechte Denkungsart, ihren Haß gegen Sklaverei, ihre Verachtung aller Annehmlichkeiten und Freuden des Lebens, ihren Eifer für eine strenge Sittenverbesserung sowohl, als auch für manche Sonderbarkeiten wohl der Aufmerksamkeit werth sind. Der große Haufen der Cyniker aber verfiel auf eine so höchst platte, gemeine, schmutzige, alle höhere Schicklichkeit beleidigende, Abscheu und Ekel erregende Lebensweise, daß der Bund sehr bald die Verachtung aller besser Denkenden auf sich zog.

Von ihren speculativen Meinungen ist wenig bekannt, sie verwarfen alle Speculation, außer der Dialektik und Logik; über diese haben sich von einigen unter ihnen sehr sonderbare Sätze erhalten, z. B. die Behauptung des Antisthenes, daß es nur identische Sätze gebe.

Wenn man diese Behauptung mit der Lehre von dem Einen schlechthin Guten zusammennimmt, so wird sich eine starke Hinneigung zum Pantheismus finden, aber freilich zu einem ganz praktischen Pantheismus; — so wie auch von der Lebensart der Cyniker, ihrer strengen Enthaltsamkeit und

absoluten Bedürfnißlosigkeit zu jener der orientalischen Büßer nur ein kleiner Schritt zu thun ist. —

Nach der Hinrichtung des Sokrates zogen einige seiner Schüler nach Megara; hier entstand nun die Secte der Megariker, auch die Schule von Elis und Erethria genannt.

Die Megariker, von den Alten auch wegen ihrer Vorliebe zu sophistischen Grübeleien und Spitzfindigkeit und ihrer großen Streitsucht Eristiker, Zankkünstler genannt, sind vorzüglich ihrer Paradoxieen in der Logik wegen merkwürdig, die selbst den Griechen äußerst auffallend waren, und sehr von ihnen bewundert wurden.

In der Moral waren sie strenge Sokratiker und näherten sich sehr der Denkungsart der Cyniker; auch sie nahmen an, daß nur das Eine schlechthin unbedingt Gute Realität und wahren Werth habe. Ihre Paradoxieen in der Logik verdienen wirklich eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Einige von ihnen leugneten, wie Antisthenes, die zusammengesetzten Sätze und ließen nur die identischen bestehen; andre gingen noch weiter, verwarfen alle hypothetischen, negativen Sätze, und ließen nichts übrig als bejahende, positive, kategorische Sätze, sie leugneten mit einem Worte die Logik; der Grund, der sie dazu bestimmte, wird deutlich, wenn man ihre logischen Paradoxieen zusammenhält mit ihrer Lehre von dem absolut Guten, — diese, streng vorgetragen, gränzt sehr nahe an den Pantheismus. Ist nur das unbedingte Gute, Vollkommne allein das Reale, Wirkliche, so ist der Pantheismus schon nicht fern.

Denn worin besteht mit einem andern Ausdruck der Pantheismus? Nicht darin, daß man das Unbedingte, Absolute als das Erste, sondern als das einzig Wirkliche annimmt, das Bedingte aber gänzlich leugnet. Mit Leugnen des Bedingten muß nun auch das Bedingen, mit dem Bedingen das Verbinden, Beziehen, damit aber die ganze Syllogistik aufgehoben werden.

Die Megariker waren also zu den Pantheisten zu zählen, mit dem Unterschiede von dem ältern Pantheismus, daß sie das

Unbedingte moralisch charakterisirten. Doch setzt man sie besser in die Klasse der Skeptiker; die Alten selbst erwähnen ihrer als großer Erfinder in der Skepsis und Sophistik, als ächter Streitkünstler, dahingegen für den Pantheismus aus ihrer Ansicht nichts neues folgt.

Es läßt sich leicht denken, was der griechische Scharfsinn aus jenen logischen Paradoxieen, angewandt auf wissenschaftlichen Streit, für eine Menge dialektischer und sophistischer Spitzfindigkeiten hervorbringen mußte. Ihrer strengen Ansicht zufolge hätten sie der Logik ganz entsagen müssen, doch thaten sie das nicht, sondern ließen sich vielmehr recht eigentlich in sie ein, um sie durch sich selbst zu bestreiten, sie in ihren eignen Spitzfindigkeiten zu fangen, ersannen aus speculativer Verkehrtheit und Streitsucht allerhand selbst in der Form falsche und täuschende Trugschlüsse, wodurch sie den Namen Zankkünstler recht eigentlich verdienten.

Hier wäre eine episodische Bemerkung über das verschiedene Verhältniß der Logik zu der Philosophie der Alten nicht am unrechten Orte.

Viele der ältern griechischen Philosophen haben der Natur ihrer Philosophie gemäß nicht viel über die Logik vortragen können. Die Materialisten behaupteten, man müsse sich nur an das Reelle, Wirkliche halten, an subjective oder praktische Beobachtungsregeln. Die Logik sey eine leere, unnütze Spitzfindigkeit, an deren Stelle sie nun ihre eignen Principien über Erfahrung und Erkenntniß setzten.

Bei den Skeptikern ist die Logik keine Wissenschaft, weil sie diese überhaupt nicht statuiren; aber sie haben durch ihren dialektischen Scharfsinn zu den meisten Formeln und Begriffen der Logik die Veranlassung gegeben, ja selbst zu ihrem skeptischen Zwecke eine Menge künstlicher Spitzfindigkeiten und Sophismen erfunden; die ganze Dialektik der Griechen hat diesen Charakter einer mehr als scharfsinnigen, subtilen Streit- und Disputirsucht beibehalten; selbst in der dialektisch-dialogischen Form des Plato finden sich Spuren davon; es ist natürlich, daß man, um speculative Spitzfindigkeiten und Sophistereien

zu bestreiten, sich selbst in diese einlassen, und die künstlichsten Formeln und Wendungen zu Hülfe rufen muß.

Die ganze Logik des Aristoteles ist durch die Entgegensetzung und Beziehung auf die Skeptiker und die Scheinlogik der Sophisten entstanden; sie ist ganz für die Griechen, wo die Disputirkunst so künstlich ausgebildet, so allgemein herrschend war. — Die Logik des Aristoteles ist in dieser Hinsicht, ihrer Beziehung und Entstehung nach historisch betrachtet, als subjectiv sogleich auffallend, auch folgen alle diese Künsteleien und Spitzfindigkeiten, diese so vielfach complicirten und verwickelten Begriffe gar nicht aus dem Wesen der Logik.

Dem Aristoteles ist die Logik eine abgesonderte Wissenschaft. Bei'm Plato hingegen ist sie kein getrennter Theil der Philosophie, sondern innigst mit dieser verschmolzen; Plato charakterisirt seine Philosophie weit edler und höher, wie alle seine Vorgänger, sie ist ihm als Wissenschaft vom höchsten Gute in dialektischer Form zugleich auch Logik, Moral und Theologie; die erstere war über die ganze Philosophie verbreitet.

Wie die Megariker die Logik behandelten, ist vorhin gesagt worden. Die Classe der eigentlichen Pantheisten ist schon charakterisirt. — Daß die Pythagoräer sich mit der Logik beschäftigt haben, ist historisch erwiesen; daß wir von dieser nichts mehr besitzen, ist für die Philosophie gewiß ein bedeutender Verlust. Den Grundprincipien der Pythagoräer gemäß muß auch ihre Logik weit lehrreicher, fruchtbarer und wissenschaftlicher gewesen seyn. Ihr Princip von der Herleitung der Vielheit aus der Einheit, Zweiheit, Dreiheit ist, wenn man auf den Inhalt sieht, Zahlenlehre; sieht man aber auf die Form, so ist es Lehre von der Construction, die Methode, welche in der neuern Philosophie die synthetische Construction genannt wird. — Die beste, objective, reellste Logik der Griechen hätten wir also auf diese Art verloren und dagegen die inhaltsleere, specielle, subjective, aristotelische erhalten, die durch beständige Beziehung auf sophistische Disputirkunst, durch eine ganz zwecklose Vervielfältigung, Subtilisirung

und Verwickelung der Form und Begriffe beinahe an kindische Spielerei gränzt, den Verstand ermüdet, und in der Speculation um keinen Schritt weiter bringt.

Philosophie des Plato.

In der Reihe der griechischen Philosophen nimmt Plato die bedeutendste, glänzendste Stelle ein. Die unerschöpfliche Tiefe und Erfindungskraft seines so vollendet ausgebildeten philosophischen Geistes, der Reichthum, die Fülle, die Kühnheit und Erhabenheit seiner Ideen, die ungemeine Höhe, zu der sich seine Speculation erhob, mehr aber wie alles die ganz eigenthümlich ausgebildete Kunst und Schönheit der Darstellung, die ächt classische Vortrefflichkeit und Musterhaftigkeit des Styls zeichnen ihn vor allen seinen Vorgängern und Nachfolgern aus, und haben ihm die Bewunderung der ersten Denker aller Zeiten und Nationen erworben.

Die große Kunst, die Sokrates im Sprechen mag besessen haben, den ausgebreiteten, lebendigen Einfluß, den er dadurch auf die Gemüther erlangte, suchten alle seine Schüler in dem nämlichen Maaße zu erreichen, so wie sie auch in der Lebensart, in der Abgezogenheit von allen bürgerlichen und politischen Zwecken übereinstimmten.

Der mißlungene Versuch, die Philosophie im Leben zu realisiren, führte die Philosophen auf den Grundsatz, blos sich selbst, der Entwicklung und Ausbildung ihrer Ideen, der Vervollkommnung ihrer Wissenschaft zu leben; aber eben durch diese Beschränkung auf die eigne Geistesbildung erlangten sie jene hohe Virtuosität und Kunst in Darstellung und Mittheilung ihrer Ideen, die wir bei Plato auf dem höchsten Gipfel der Vollendung sehen. Eben so entfernt nach dem damaligen Zustand der Schriftstellerei waren die griechischen Philosophen von eigentlich gelehrten Beschäftigungen. Plato kannte nur wenig

Schriften, und so klein auch damals der Kreis der Litteratur und der im Umlauf existirenden Werke war, so hat er sie doch nicht alle gekannt, er hielt dies gar nicht für nothwendig, wollte blos Selbstdenker seyn, strebte nur das Gewebe seiner eignen Gedanken so reich und vollkommen, wie möglich, zu entfalten, seine Ideen in bestimmtem, harmonischem Zusammenhange kunstreich darzustellen, und durch klare und lebendige Mittheilung auch andre zur Erkenntniß des Wahren und Schönen zu führen. — Das vorzüglichste, wirksamste Beförderungsmittel der Belehrung und Ueberzeugung, so wie der lebendigsten Entwicklung des gemeinschaftlichen Selbstdenkens schien ihm das mündliche Gespräch, wovon wir auch in seinen Werken vollendete, unübertreffliche Muster finden.

Diese Form der platonischen Philosophie wird also wegen ihrer hohen Kunst und Vollendung und mehr noch wegen ihrer innigen Verschmelzung mit dem Geiste, dem Inhalte, den sie schon in der äußern Form vollkommen darstellt, und ausspricht, unsre Untersuchung zuerst auf sich ziehen.

Plato gibt uns selbst den Grundsatz an, aus dem die ganze Form seiner Philosophie natürlich fließt.

Vorausgesetzt, der Zweck der Philosophie sei die positive Erkenntniß des unendlichen Wesens, so muß zugegeben, werden, daß diese nie vollendet werden kann, mithin auch die Philosophie als Wissenschaft nicht; obgleich die ersten sichern Principien sich festsetzen lassen, von denen die Untersuchung ausgehen soll; was aber aus diesen sich entwickeln läßt, ist unendlich, unbestimmbar.

Plato nimmt an, daß durch eigne, sonderbare Beschränktheit des menschlichen Geistes dieser das Positive nur negativ, das Negative hingegen positiv erkenne; — unter dem Positiven verstand er die Gottheit, die intellectuelle Welt, alles Bleibende, Ewige, Wahre, — unter dem Negativen die Sinnenwelt, alles Unsichere, Wandelbare, Vergängliche.

Die unendliche höchste Realität könne der Mensch seiner beschränkten, sinnlichen Natur wegen nur negativ, indirect und unvollkommen erkennen.

In der Sinnenwelt, der Natur, aber sei der stäten Wandelbarkeit und Veränderlichkeit aller Dinge wegen kein strenges, bleibendes, gewisses Wissen möglich, wir erkennen die Gegenstände der Natur zwar positiv, aber diese positive Erkenntniß ist wie der Gegenstand selbst, worauf sie sich bezieht, dem Wechsel, der Veränderung und mithin der Ungewißheit unterworfen.

Da Plato die Intellectualwelt und die Sinnenwelt so weit von einander entfernt, der menschliche Verstand aber in der Mitte steht, so läßt es sich leicht erklären, wie dieser, bei seiner großen Entfernung von der erstern durch die Sinnlichkeit herabgezogen, bedingt und beschränkt, nur eine unvollkommne Erkenntniß der Gottheit haben könne. Das dieses nun blos eine negative Erkenntniß seyn könne, folgt freilich hieraus nicht strenge, es könnte auch eine positive, aber verworrene, unvollkommne seyn. Daß die sinnlichen Triebe, Neigungen und Leidenschaften in dem Streben nach Erkenntniß Verwirrungen hervorbringen, nahm Plato zwar auch an, aber diese, behauptete er, müsse man durch Philosophie zu heben suchen; aber die Negativität der Erkenntniß des Höchsten ließe sich dadurch nicht heben, diese sey in der ursprünglichen Beschränktheit des Menschen als Sinnenwesens gegründet.

Nach Plato gibt es von der Natur nur ein wandelbares, kein strenges, bleibendes Wissen, — von der Gottheit zwar eine reine, aber nur negative Erkenntniß. — Nun wäre also noch das Verhältniß von beiden übrig. Da es aber weder von dem ersten, noch von dem zweiten ein System geben kann, so ist dies auch bei dem dritten, als dem Mittelgliede von beiden, nicht möglich. — Von dem Verhältniß der Gottheit zu der Natur gibt es nur eine bildliche allegorische Erkenntniß.

Nach dieser Ansicht nun, welche kein eigentliches System der Philosophie zuläßt, muß der Geist und die Form der platonischen Werke aufgefaßt und charakterisirt werden.

Plato hatte nur eine Philosophie, aber kein System; und wie die Philosophie selbst mehr ein Streben nach Wissenschaft,

als eine vollendete Wissenschaft ist, findet sich dieses auch bei ihm in einem vorzüglichen Grade. Er ist nie mit seinem Denken fertig geworden, immer beschäftigt, seine Ansichten zu berichtigen, zu ergänzen, zu vervollkommnen, und in diesem immer weiter strebenden Gang seines Geistes nach vollendetem Wissen und Erkennen, diesem ewigen Werden, Entwickeln und Bilden seiner Ideen, das er in Gesprächen künstlich darzustellen suchte, muß das Charakteristische seiner Philosophie gesucht werden, wenn man nicht in Gefahr gerathen will, ihren Geist ganz zu verkennen, und auf dem Wege einer irrigen Untersuchung zu ganz schiefen und falschen Resultaten zu gelangen.

Die Philosophie eines Menschen ist die Geschichte eines Geistes, das allmälige Entstehen, Bilden, Fortschreiten seiner Ideen. Erst wenn er mit seinem Denken fertig und zu einem bestimmten Resultate gekommen ist, entsteht ein System; hat der Philosoph eine bestimmte Anzahl von fertigen Resultaten und Wahrheiten vorzutragen, so mag er immerhin die Form eines geschlossenen Systems wählen; hat er aber mehr zu sagen, als in diese Form sich bringen läßt, kann er den Reichthum, die Mannichfaltigkeit seiner Ideen nicht in diese Gränzen einschließen, oder erlaubt ihm die immer höher steigende Ausbildung und Vervollkommnung seiner Ansichten nicht, die Reihe seiner philosophischen Untersuchungen mit einem Endresultate zu schließen, so kann er nur suchen, in den Gang, die Entwicklung und Darstellung seiner Ideen jenen innern Zusammenhang, jene eigenthümliche Einheit zu bringen, worin wir den hohen objectiven Werth der platonischen Werke zu suchen haben. Nur in dem bestimmten, planmäßigen Fortschreiten seiner philosophischen Untersuchungen, nicht aber einem fertigen Satze und Resultate, das sich am Ende ergebe, finden wir die große Einheit, welche die Form seiner Philosophie charakterisirt.

Plato geht in seinen Dialogen nie von einem bestimmten Lehrsatze aus, meistens fängt er mit einer indirecten Behauptung, oder mit dem Widerspruch gegen einen angenommenen Satz an, den er zu heben sucht. Nun geht es von Glied zu Glied die ganze Reihe von Folgerungen hindurch bis zur un-

bestimmten Hindeutung auf das, was seiner Meinung nach das Höchste ist. Der Anfang in den Dialogen ist immer indirect und unbestimmt; ganz einfach, prunklos, leise hebt die Untersuchung an, entfaltet nur allmälig das äußerst spitzfindige, künstliche Gedankengewebe, das bei steigendem Interesse mit bewunderungswürdiger Genauigkeit, mit tief eindringendem, allumfassendem Scharfsinn sich entwickelt und zergliedert, sich in der reichsten Fülle und Mannichfaltigkeit ausbreitet, und endlich nach der vollendetsten, erschöpfendsten Behandlung des Einzelnen (wo eher ein Ueberfluß von Subtilität zu tadeln wäre) das Ganze nicht mit einem bestimmten Satze oder Resultate sich schließt, sondern mit einer Andeutung des Unendlichen und mit einer Aussicht in dasselbe. Ganz dem Geiste der Philosophie gemäß ist dieser Gang der platonischen Dialogen, sie gehen bis an die Pforte des Höchsten, und begnügen sich, das Unendliche, Göttliche, was philosophisch sich nicht bezeichnen und erklären läßt, unbestimmt nur anzudeuten.

Plato's Gespräche sind Darstellungen des gemeinschaftlichen Selbstdenkens. Ein philosophisches Gespräch aber kann nicht systematisch seyn, weil es dann nicht mehr Gespräch, sondern nur eine anders modificirte systematische Abhandlung wäre, und systematisch sprechen überhaupt widersinnig und pedantisch erscheinen müßte. Da nun durch diese unsystematische Behandlung der Dialog unwissenschaftlich wird, so muß dieser Mangel durch streng philosophische, kunstreiche Ausführung, durch innern Zusammenhang des Ganzen ersetzt werden, der Charakter der Sprechenden muß durchaus philosophisch aufgefaßt und dargestellt werden, damit durch höhere Kunstform der philosophische Dialog sich vom gemeinen Gespräch unterscheide.

Plato's Werke, obschon jedes einzelne ein vollendetes Kunstwerk ist, können in Rücksicht auf den Gang seines Geistes, die Entwicklung und Verbindung seiner Ideen nur im Zusammenhange verstanden werden, ein so innig verbundenes, subtiles Gedankengewebe läßt sich nur im Ganzen durch innerliches Mitdenken und Nachdenken dem Geiste nach ergreifen, da sich ein System leicht in Gedanken auffassen und erlernen läßt.

Von Plato's Werken sind hinlänglich auf uns gekommen, um den Geist seiner Philosophie kennen lernen zu können. Enthalten diese gleich kein System, so läßt sich doch aus ihnen eine äußerst vollständig zusammenhängende Philosophie aufstellen, die man in ihrem Fortschreiten und allmäligen Ausbilden durch alle Stufen ihrer Entwicklung sehr gut verfolgen kann; geben sie gleich nichts absolut Vollendetes, entweder weil Plato als durchaus progressiver Denker mit seiner Philosophie oder mit ihrer Darstellung nicht fertig ward; so zeigen sie uns doch die ganze Tendenz seines Geistes in der schönsten, kräftigsten Fülle, und man kann gewiß keinen seiner Dialogen lesen, ohne auf das stärkste zum Nachdenken angereizt zu werden.

Man hat bisher die Behauptung aufgestellt, daß Plato's Dialogen nicht seine ganze Philosophie enthielten, daß wir nur seine exoterische Philosophie besäßen, daß er aber außer dieser noch eine geheime Lehre gehabt habe, die er in seinen Schriften nicht aufstellte. Die Gründe, womit man diese Behauptung unterstützt, sind 1) die Zurückhaltung, womit er über religiöse Gegenstände spricht, 2) die dialogische Form seiner Philosophie, hinter welcher er seine wahre Meinung zu verstecken gesucht habe, und welche denn doch gar nicht systematisch sey, und endlich beruft man sich 3) auf ein verloren gegangenes Werk, ungeschriebene Lehren betitelt, welches vermuthlich diese geheime Philosophie enthalte.

Was die Zurückhaltung betrifft, mit der Plato über religiöse Gegenstände sich geäußert haben soll, so ist diese wirklich nicht sehr groß. Oft greift er die Priester, Volkslehrer und Dichter ohne Scheu und Hülle an, auch hat er im Gegensatz gegen die Mythologie die Einheit Gottes überall bestimmt behauptet.

Daß Plato außer der in seinen Dialogen aufgestellten Philosophie noch eine geheime, esoterische, ein eigentliches System gehabt habe, wird durch unsre oben gemachte Bemerkung, daß der Begriff eines Systems nicht einmal vereinbar sey mit dem Begriffe, den Plato von der Form und Methode der Philosophie aufstellt, hinlänglich widerlegt; nur eine grobe Verken-

nung der höhern Einheit des innern Zusammenhanges, des immer weiter schreitenden, fortbildenden, entwickelnden Geistes der platonischen Dialogen konnte an ihnen den strengen Zusammenhang eines Systems vermissen lassen, das für die werdende Philosophie Plato's eine allzu strenge, beschränkende Gränze gewesen wäre.

Was endlich jenes verloren gegangene Buch betrifft, worauf sich die Behauptung, daß wir nur die exoterische Philosophie des Plato besitzen, vorzüglich stützt, so war es nicht von Plato selbst, sondern allenfalls von seinen treusten Schülern Speusippus und Xenokrates; es mag wohl aus Erinnerungen von mündlichen Vorträgen bestanden haben, und darum ungeschriebene Lehren genannt worden seyn. — Sein Verlust scheint gar nicht von der Bedeutung zu seyn, die man vermuthet. So weit wir Speusippus und Xenokrates kennen, haben diese ihren Meister wenig verstanden, und ihr Werk würde also über seine Philosophie wenig neue und interessante Aufschlüsse geben.

Wir haben daher Gründe genug anzunehmen, daß wir Plato's eigentliche, wahre Philosophie in seinen Schriften besitzen; daß aber die Dialogen nichts absolut Vollendetes liefern, liegt in der Natur der Sache, da Plato als durchaus progressiver Denker entweder mit seiner Philosophie, oder mit ihrer Darstellung nicht fertig geworden ist. Gegen das dogmatische, zum System eilende Streben ist gewiß der skeptische, allmälig bildende, vollendende Geist seiner Dialogen der fruchtbarste, lehrreichste Gegensatz.

Daß übrigens in den platonischen Dialogen Mängel und Lücken sind, läßt sich aus ihnen selbst darthun; ob diese aber durch wirklichen Verlust entstanden sind, läßt sich nicht bestimmen, vielleicht hat Plato diese Werke nicht vollendet oder ihre Vollendung aufgegeben.

Unvollendet ist der Parmenides, wohl das mittelmäßigste seiner Producte, ziemlich verworren gedacht; wahrscheinlich hat er es willkürlich unvollendet gelassen. c)

Verloren ist aber wohl der dritte Theil eines Werks,

wovon der erste Theil die Definition eines Sophisten, der zweite die des Politikers aufstellt, und der dritte dann jene des Philosophen enthalten sollte. — Der Verlust dieses letzten Theiles ist sehr zu beklagen, da er wahrscheinlich sehr interessante und wichtige Resultate gegeben hätte, und die beiden ersten Theile zu dem Vortrefflichsten gehören, was Plato geschrieben hat.

Sein Tod endlich unterbrach zweier Dialogen Vollendung, des Timäus und des Kritias. — Auf diese Art sind also Plato's Werke, wie seine Philosophie, unvollendet geblieben.

Eine vorzügliche Aufmerksamkeit verdient die Untersuchung über die Aechtheit aller dem Plato zugeschriebenen Dialogen; hier ist wirklich das größte Mißtrauen nicht genug zu empfehlen. Es war in der damaligen Zeit kein seltener Fall, daß Schüler zu den hinterlassenen Werken des Meisters Zusätze machten, die in seinem Geiste geschrieben, oder ihnen wenigstens so schienen. Die Kritik erwachte erst spät; früher interessirte man sich zu viel für den Inhalt, und nahm daher manches, was mit diesem in den Hauptideen übereinstimmt, ohne Bedenken an.

An der Spitze von den unächten Werken stehen die zwölf Bücher von den Gesetzen; sie sind offenbar nicht von Plato, enthalten eine Menge Ideen, die mit seiner Philosophie gar nicht übereinstimmen.

Was die kleinern moralischen Dialogen betrifft, so ließe sich die Unächtheit von mehrern unter ihnen aus historischen und andern speciellen Gründen beweisen; doch ist dies für die Geschichte der platonischen Philosophie eben von keinem bedeutenden Interesse. Der Kratylus z. B. könnte wegfallen, ohne daß in dem Zusammenhange des Ganzen eine störende Lücke entstände; auch das Gastmahl gehört unter diejenigen, deren Aechtheit schon bezweifelt wurde, da es Lehren enthält, die mit den platonischen nicht ganz übereinstimmen, so vortrefflich es auch übrigens geschrieben ist; — endlich der Dialog Meno, der ebenfalls von den ächt platonischen Werken abweicht, und viel gemeiner ist.

Am wichtigsten aber für die Charakteristik der platonischen Philosophie ist die Prüfung der Aechtheit des Timäus, da man aus diesem Werke bisher die platonische Philosophie vollständig aufstellte und vortrug. Hier ist entschieden der größte Theil unächt, nur der Eingang ist von Plato, und vielleicht außer diesem noch andre kleinere Bruchstücke, zu denen man aber nachher Zusätze machte, bis das Werk zu seiner jetzigen Größe gedieh. Waren Speusipp und Xenocrates die ersten Ergänzer, so läßt sich ihre Absicht wohl errathen; sie wollten die Philosophie des Plato vollenden, weiter entwickeln und fortbilden, sie der populären Ansicht näher bringen. — Die spätern Zusätze aber enthalten mehr das neuplatonische System, sind ihrem innern Princip nach realistisch, pantheistisch; es finden sich Sätze aus der epikuräischen Moral, orientalische Beziehungen, wie diese bei den Neuplatonikern vorkommen, ja sogar die Quintessenz des Aristoteles darin. — Auch in der Sprache ist die Unächtheit unverkennbar.

Wir gehen nach dieser kurzen Untersuchung die ächten Werke in der theils historisch, theils durch wechselseitige Beziehung begründeten Folge durch. — Da bei einer so durchaus progressiven Philosophie die allmälige Entwicklung und Ausbildung des Gedankensystems die Hauptsache ist, so muß man, um den Zusammenhang des Ganzen zu übersehen, die Ordnung, wie die Dialogen aufeinander folgen, gefunden haben, da die einzelnen uns oft sehr im Dunkeln lassen, und nur eine vollständige Uebersicht des Ganzen das richtige Verstehen erleichtern kann.

Die Dialogen also, wie sie aufeinander folgen, sind: Phädrus — Parmenides — Protagoras (im Fall er ächt ist) — Gorgias — Kratylus (wenn er von Plato ist) — Theätetus — Sophista — Politikus — Phädon — Philebus — Republik — Fragment des Timäus — Fragment des Kritias. —

Aus diesen Dialogen läßt sich der Geist und die Geschichte der platonischen Philosophie befriedigend aufstellen und erklären, und es bedarf wohl keiner weitern Lobpreisung ihrer hohen Vortrefflichkeit in Behandlung, Styl und Sprache, wovon

sie als unübertroffene Muster für alle Zeiten und Nationen dastehen. — Nur noch einige Worte über die Terminologie der platonischen Philosophie sind zu sagen übrig, um die Untersuchung über ihre Form zu schließen.

Jede Wissenschaft und Kunst hat ihren bestimmten Umfang von eigenthümlichen Begriffen, einen Cyklus, ein System von eignen technischen Worten, Ausdrücken, Formeln und Bildern, ihre Terminologie.

Die Philosophie, ganz rein gedacht, hat keine eigne Form und Sprache; das reine Denken und Erkennen des Höchsten, Unendlichen kann nie adäquat dargestellt werden. Soll die Philosophie sich aber mittheilen, so muß sie Form und Sprache annehmen, sie muß alle möglichen Mittel versuchen, die Darstellung und Erklärung des Unendlichen so bestimmt, klar und deutlich zu machen, als nur immer geschehen kann; sie wird in dieser Hinsicht das Gebiet jeder Wissenschaft und Kunst durchschweifen, um alle Hülfsmittel, die zu ihrem Zwecke dienen können, sich auszuwählen. Die Philosophie, insofern sie alle Arten des menschlichen Wissens in der Kunst umfaßt, kann sich die Form, die Sprache und Terminologie jeder andern Wissenschaft und der Kunst aneignen, ja es ist sogar nicht einmal nöthig, daß es eine der Form nach vollendete Wissenschaft sey, welche der Philosophie ihre Terminologie hergebe; auch das gemeine, praktische Leben hat seine bestimmte Sprache, die Philosophie kann diese höher potenziren, eine würdigere Bedeutung, einen höhern Sinn hineinlegen, und sie dann zu ihrem Zwecke gebrauchen. So wie aber die Philosophie als Wissenschaft selbst noch nicht vollendet ist, so ist es auch ihre Sprache nicht; auch dieser liegt ein fortgehendes Streben zum Grunde, das Unendliche in immer bestimmtern, schicklichern, klarern Worten, Ausdrücken und Formeln aufzufassen, darzustellen und zu erklären.

Auf diesem Princip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten beruht nun die ganze Form der platonischen Werke. Das Höchste läßt sich nur darstellen, indem man es in ein andres Gewand einkleidet, und es so der menschlichen Fassungskraft näher bringt; — dies versuchte nun Plato auf alle mög-

liche Weise; jede damals bestehende Kunst und Wissenschaft benutzte er zu diesem Zwecke; von allen Gattungen und Zweigen des menschlichen Wissens holte er Ausdrücke, Wendungen und Worte her; ja sogar aus den Mysterien schöpfte er vieles für seine philosophische Sprache. Die Mysterien hatten bei den Griechen mit der Philosophie einen und denselben Zweck: die Nation, die in eine gar zu oberflächliche Mythologie und Religion versunken war, auf den ersten, reinen Urquell aller Wahrheit und Schönheit zurückzuführen d); in ihnen suchte also Plato auch zweckmäßige Hülfsmittel für seine Darstellung.

Im Phädon bediente er sich ganz der Sprache, des Gewandes der Mysterien; im Phädrus, worin er seine Ideen über die Liebe, die Erinnerung freilich mehr mythisch, poetisch als scharf philosophisch untersuchend vorträgt, herrscht die rhetorische Form; im Parmenides ist sie mehr rein dialektisch; im Theätetus mathematisch; in der Republik politisch; in dem Timäus endlich, wo er sich mit der Kosmogonie beschäftigt, ist die Behandlung poetisch-physikalisch.

Nach dieser Untersuchung über die Form der platonischen Philosophie wenden wir uns nun zu der Beurtheilung ihres Inhalts. —

Der Punkt, von welchem die platonische Philosophie ausging, war die weitere speculative Entwicklung und Begründung der sokratischen Lehre vom absolut Guten und Schönen, des Princips des Anaragoras vom göttlichen Verstande, und eine versuchte Verbindung der Philosophie des Heraklits und Parmenides.

In fast allen seinen Dialogen beschäftigt er sich mit diesen beiden Ansichten, setzt sie sich immer entgegen, bestreitet sie, sucht die Extreme beider zu vermeiden, zwischen ihnen einen Mittelweg zu finden, der seiner Ueberzeugung nach zur wahren Philosophie führe.

Heraklit leugnete alle Beharrlichkeit, und behauptete ein unendliches Erzeugen, Wechseln, Verändern, Neugestalten, Werden aller Dinge.

Parmenides nahm an, die ewige, allvollkommne Welt, das Eine, alleinige Ding und Seyn verharre unwandelbar in beständiger Ruhe, — alle Bewegung, Veränderung sey Schein und Irrthum, das einzig Wahre, Reelle sey nur diese ewig unveränderliche, ewig sich selbst gleiche Einheit aller Dinge.

Nun ist Plato überall bemüht, eine Mittelphilosophie zu finden, welche beide Ansichten verbinde. Bei diesem Versuche geht er von dem Lehrsatze des Anaxagoras aus, und suchte die Anschauung des ewigen Wechselns und Werdens zu vereinigen mit dem Glauben an die vollkommne Ruhe und ewige Harmonie einer unendlichen Intelligenz.

Plato's Lehre von den Ideen fließt aus der Annahme des anaxagorischen Lehrsatzes von einem göttlichen, die Welt beherrschenden Verstande; er dachte sich die Herrschaft der göttlichen Intelligenz über die Welt wie das Verhältniß des bildenden Künstlers zu dem von ihm gebildeten Stoffe.

Nach ewigen, unveränderlichen, in ihm vorhandenen Urbildern habe der göttliche Verstand alle natürlichen Dinge gebildet.

In dieser Nachbildung muß nun nothwendig ein Stoff vorhanden seyn, der aber, weil der Verstand wohl bilden und formen, aber nicht schaffen und erzeugen kann, nicht aus ihm hergeleitet, sondern als neben und außer ihm ewig existirend angenommen werden muß.

Diese Materie habe durch ihre ursprüngliche Beschaffenheit und Unvollkommenheit dem göttlichen Verstande bei der Weltbildung Grenzen gesetzt, und sey die Urquelle alles Uebels, aller Mangelhaftigkeit und Unordnung in der Einrichtung der Welt, so wie Gott die Quelle alles Guten, aller Vollkommenheit und Schönheit.

Nach dieser Ansicht nun nahm Plato statt einer einzigen, untheilbaren gleichsam zwei voneinander getrennte Welten an, die Welt der Ideen und die sinnliche Welt der Erscheinungen.

Die erste sey das ewig unveränderliche, beharrliche, vollkommne Wahre.

In der Welt der natürlichen, jenen Urbildern nur unvoll-

kommen nachgebildeten Dinge, entspringe aus der ursprünglichen, durch den göttlichen Verstand nicht zu hebenden Fehlerhaftigkeit des Stoffes nur Veränderlichkeit und Schwanken, nur Beschränkung, Täuschung und Irrthum.

Nun scheint Plato wirklich seinen Zweck, die Philosophie des Anaxagoras zu begründen, und jene des Heraklit und Parmenides zu vereinigen, zum Theil erreicht zu haben, da er beide Principien annahm, die ewige Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit für die Ideen, die Veränderlichkeit, den Wechsel, die Wandelbarkeit für die Erscheinungen der Sinnenwelt.

Aber gerade in diesem Streben, die Extreme entgegengesetzter Systeme zu vermeiden, und eine Mittelphilosophie aufzufinden, liegt ein Grund, warum Plato nicht bis zur Vollendung durchgedrungen sey.

Eine Ansicht, die zwei entgegengesetzte Systeme umfassen soll, muß nothwendig in der Mitte von beiden liegen; sucht man aber blos einen Mittelweg, der die Fehler beider vermeide, so ist man zu sehr mit diesen beschäftigt, modificirt so lange, schneidet so viel von der einen und der andern ab, bis endlich nur etwas halbes zurückbleibt.

Die wahre Mitte müßte, wo nicht eine gänzliche innere harmonische Vereinigung zweier entgegengesetzter Ansichten, doch eine Hinweisung auf ihre gemeinschaftliche Quelle enthalten; dringt man bis zu dieser durch, so wird es leicht, beide zu umfassen und zu vereinigen, eine Ansicht zu finden, die beide harmonisch in sich aufnimmt.

Plato suchte den Mittelweg zwar auf der rechten Stelle, im Idealismus; aber sein Idealismus blieb unvollendet; der Grund davon lag nicht allein in dem blos negativen Streben, die Fehler zweier entgegengesetzten Systeme zu vermeiden, sondern auch darin, daß er von vorne an den Charakter des höchsten Bewußtseyns zu einseitig, nicht in der ersten, ursprünglichen Form auffaßte.

Plato hatte ganz Recht, dem Geist, der Intelligenz den Vorrang vor dem Körper zu geben, ihn zum ersten Princip zu

erheben, die Quelle alles Daseyns im Bewußtseyn zu suchen; aber er faßte dies Bewußtseyn blos als Verstand, als Vernunft auf; Verstand und Vernunft sind aber schon sehr abgeleitete, verwickelte, künstliche Formen des Bewußtseyns, keineswegs aber die Wurzel, die Urquelle.

Der vollendete Idealismus soll alles aus dem Geiste herleiten und entstehen lassen. Geht man aber, wie Plato, von dem Verstande als erstem Princip aus, so ist man gezwungen, außer diesem noch eine Materie anzunehmen, die sich nun nicht aus ihm erklären läßt.

Denkt man sich die Herrschaft des Geistes über den Stoff, das Verhältniß der Welt zu ihrem ersten Ursprunge, wie das Verhältniß des bildenden Künstlers zu dem von ihm gebildeten Kunstwerke, des Nachgebildeten zum Urbilde, so muß ja doch ein Stoff vorausgesetzt werden, auf den der Verstand habe wirken, den er nach den ewig in ihm vorhandenen Urbildern habe bilden und gestalten können, den der Verstand nicht ursprünglich erzeugen und erschaffen kann.

Mit dieser außer dem Geiste ursprünglich vorhandenen Materie sind aber zugleich zwei Principien angenommen worden, und die Intellectual-Philosophie verfällt in den Dualismus, und verfehlt ihren Zweck, den Geist zum ersten, höchsten, einzigen Princip zu machen. Auch werden sich dann Mängel und Widersprüche genug auffinden lassen. — Ist der göttliche Verstand bei der Weltbildung durch die ursprüngliche Beschaffenheit, Formlosigkeit und Rohheit der Materie beschränkt und bedingt gewesen, hat er diese Unvollkommenheit, die die Quelle alles Uebels ist, nicht heben können, so war er ja durch eine höhere Nothwendigkeit, ein unabänderliches Fatum gebunden, das in dieser Hinsicht die Stelle über ihm einnimmt. Und preise man dann auch die Macht und Weisheit des göttlichen Bildners noch so hoch, so hat sie doch, durch die ursprünglichen Gesetze der Materie gebunden, aus dieser nur ein unvollkommnes Kunstwerk hervorbringen können.

Diesen Grundfehler zu vermeiden, hätte Plato das Bewußtseyn nicht einseitig als Vernunft, als Verstand, sondern

in der höchsten, ursprünglichsten Form auffassen sollen. Kann gezeigt werden, daß dies in der Natur wie im Menschen ist, so ist der einzige Weg, alle Schwierigkeit zu heben, gefunden. In uns gibt es aber außer dem Verstande, der Vernunft ein Begehrungsvermögen; fände sich in diesem die Quelle, der Anfang, die Wurzel des Bewußtseyns, welches in dieser ursprünglichen Form als ein Sehnen, als ein Streben, als Liebe aufgefaßt würde, so wäre alle Schwierigkeit in Rücksicht des Stoffes gehoben. Denn wie aus dem Streben der Liebe — Leben, aus dem Leben aber der Stoff gleichsam niederschlagen, und körperliche Organisation hervorgehen kann, dies zeigt uns schon die Physik sehr deutlich.

Wäre Plato bis zu dieser Ansicht des vollendeten Idealismus durchgedrungen, hätte er das Bewußtseyn bis zur ersten Quelle verfolgt, als Sehnen, als Liebe aufgefaßt, so wäre er auch im Stande gewesen, den Stoff, die Materie daraus entstehen zu lassen, und nicht genöthigt gewesen, neben dem höchsten, göttlichen Verstande auch eine ewige Materie anzunehmen, die zwar durch diesen gebildet wird, aber durch die ihr eignen Gesetze den göttlichen Künstler bei dieser Bildung beschränkte und bedingte.

Plato ging aus von der versuchten Vereinigung des Systems des Heraklit mit dem des Parmenides; aber offenbar neigt er sich auf die Seite des letztern. Auch in diesem Einfluß des eleatischen Pantheismus liegt ein Hauptgrund, der seine Philosophie hinderte, zur Vollendung fortzuschreiten. — Der Begriff der Beharrlichkeit, übergetragen auf den göttlichen Verstand, entfernt jeden Gedanken an eine lebendige Gottheit, die aus ewig thätiger, wirksamer Fülle und Kraft alle Dinge erzeugt und entwickelt; daher muß denn neben ihr eine Materie als ewig vorhanden angenommen werden, aus der die Welt gebildet wird. Plato, insofern er dem Beharrlichen ein Primat vor dem Veränderlichen, dem Seyn vor der Thätigkeit, dem Werden entschieden zuschreibt, konnte nicht zum vollendeten Idealismus durchdringen.

Der Punkt, wo Plato stehen blieb, ist die Lehre von den Ideen, von der Herrschaft des Verstandes über den Stoff, und

der Bildung aller natürlichen Dinge, nach den Urbildern einer ewigen Vernunft; die höchsten Punkte zwischen beiden, wo er bis zum Idealismus durchdrang, ist die Lehre von der Erinnerung, und seine Ideen über die Liebe.

Plato lehrte, die wahre Erkenntniß entspringe im Menschen aus der Erinnerung. Der Mensch habe ehedem in einer nähern Verbindung mit der Gottheit gestanden, in der intellectuellen Welt habe der menschliche Geist die Urbilder des göttlichen Verstandes in der Wahrheit angeschaut, wovon in der sinnlichen Welt nur unvollkommne, schwache Abbildungen, nur Schatten seyen; so wie der Mensch diese erblicke, erwache in ihm die Rückerinnerung an jene ehemalige Anschauung, die freilich der sinnlichen Beschränkung und der großen Entfernung von jenem bessern Zustande gemäß nur verworren und undeutlich seyn könne.

Diese Lehre sollte die sonderbare Lage des Menschen zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wahrheit und Irrthum erklären. Der Charakter der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß wird sehr gut erklärt durch das Anfangen eines Wiedererkennens von etwas, was halb erloschen, halb vergessen ist, und das Erwachen aus einem dunkeln, verworrenen Zustande. Auch macht jene Lehre das Entstehen jener erhabenen Gedanken und Ideen begreiflich, die aus den Anschauungen und Empfindungen der sinnlichen Welt nicht zu erklären sind, und in dem Geiste des Menschen wie Fremdlinge aus einer höhern, bessern Sphäre dastehen. — Der Mensch gelangt zur Wahrheit nur durch Erinnerung an jenen ehemaligen Zustand.

Die Philosophie war also nach dieser Voraussetzung dem Plato die Kunst, jene Erinnerung in dem Geiste vollkommner zu entwickeln, das verlorne Bewußtseyn des Unendlichen wieder hervorzurufen, und ihn so zur Urquelle der Wahrheit wieder zurückzuführen. —

Die Ableitung des einzelnen, beschränkten, endlichen Bewußtseyns aus dem höchsten, unendlichen ist vollkommen philosophisch, und würde Plato zum vollendeten Idealismus geführt haben, wenn er das Bewußtseyn in der ursprünglichsten Form,

als Liebe aufgefaßt und aus dieser den Verstand, die Vernunft hergeleitet hätte.

Plato dachte sich das Ideal des Bewußtseyns als Verstand, und bezieht also auch hierauf die Erinnerung; aus dieser leitet er denn auch die Liebe her, sie ist ihm die vollkommne Erkenntniß der ewigen Schönheit. Es ist die Frage, ob er nicht einen bessern Weg eingeschlagen hätte, die Erinnerung auf die Liebe zu beziehen, als einzig auf das Wissen und Erkennen?

Ein reines Sehnen, reine Liebe kann nur aus der Erinnerung erklärt werden, das reine Sehnen ist immer ein Streben nach einem bekannten, aber unbestimmten Etwas, also nach einem Etwas, das man schon vorher gekannt, einem Gute, einer Herrlichkeit, die man schon einmal genossen hat; es ist ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenstandes, das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne.

Ist jeder endliche Geist nur Ausfluß aus dem Unendlichen: dann ist auch nothwendig das, was in jedem endlichen Geiste das höchste ist, abgeleitet aus dem Unendlichen, ist göttlichen Ursprungs. Das reine Sehnen, die Liebe des endlichen Wesens kann daher auch nur aus dem Urquell aller Liebe, der göttlichen herfließen; das einzelne Wesen, welches die Liebe in sich erfunden hätte, würde zugleich die Welt erschaffen haben, selbst Gott seyn.

Plato leitet die Liebe zwar auch aus der Erinnerung her, aber diese bezieht er blos auf den Verstand. Die Liebe, wie er sie darstellt, ist nur die undeutliche Erkenntniß der ewigen Schönheit, die Bewunderung des von dem höchsten Verstande entworfenen Urbildes.

Die Lehre von der Rückerinnerung setzt die Präexistenz der Seele nothwendig voraus; an diese schließt sich nun die Lehre von der Seelenwanderung. In der intellectuellen Welt konnte der Mensch nicht unsern unvollkommenen Körper haben, ohne allen Körper konnte er nicht anschauen; dies ist ja aber schon eine Art Seelenwanderung, aus einem vollkommenern in einen schlechtern Körper, aus der vergangenen folgt die künftige nun ziemlich von selbst.

Der Grad der Annäherung des Menschen in diesem Leben zur höchsten Vollkommenheit, oder, im entgegengesetzten Falle, seine Entfernung von dem höchsten Gute und seine Hinneigung zum Schlechten bestimmen den Weg, den die Seele in ihrer Wanderung zu nehmen hat. Die schlechten sinken herab zu Thierseelen, die bessern nähern sich der Wiedervereinigung mit der vollkommenen Welt.

Die Unsterblichkeit der Seele liegt ohnehin in dem Charakter des Systems; obwohl ein Anfang der Weltbildung angenommen ist, wird doch nichts absolut geschaffen, also auch nichts absolut vernichtet, da aller Stoff und alle Grundkräfte ewig sind.

Ueber das Entstehen der Seele läßt sich Plato nirgend aus; kommt den Geistern wie den Ideen die Einheit und Beharrlichkeit zu, so sind sie nicht erschaffen, und er nahm dann drei Principien an, den göttlichen Verstand, die Seelen und die Materie.

Wäre der Timäus ächt, so sind die Seelen Emanation aus der Gottheit; beides aber verträgt sich sehr gut mit seinem Systeme. Entweder hält er sie identisch mit der Gottheit, oder von der Gottheit geschieden; in beiden Fällen sind sie ewig, da, wie gesagt, aller Stoff und alle Grundkräfte ewig sind.

Viele haben geglaubt, Plato habe sich die Seele, wie mehrere ältere griechische Philosophen, als Complexion, als Harmonie, als Resultat des Organismus gedacht, wie z. B. der Laut in der Leyer; allein er verwirft diese Vorstellungsart allzu bestimmt, als das man sie für die seinige halten könnte.

Die Voraussetzung von der Präexistenz der Seele, wenn gleich sehr einfach, befriedigend und erklärend, ist doch immer sehr willkürlich. Es ist schon früher bemerkt worden, daß historisch nachgewiesen werden kann, daß manche der vorerwähnten platonischen Lehren fremden Ursprungs sind. — Die Art, wie Plato sie näher charakterisirt, die nicht nothwendig in dem Grundprincip liegt, die große Uebereinstimmung des Details seines Systems mit den einzelnen, nicht strenge aus dessen Prä-

missen folgenden Ideen, mit der indischen Philosophie ist es es grade, was eine fremde Mittheilung so wahrscheinlich macht; denn ungeachtet des Zusammenhangs, der ihnen in dem platonischen System nicht abgesprochen werden kann, ist es doch unläugbar, daß sie aus der indischen Philosophie viel besser und strenger herfließen, und da ihr vollständiger Zusammenhang ganz klar einleuchtet.

Die indische Philosophie geht aus von dem Begriffe der Gottheit, als eines einigen, allverständigen, allmächtigen Wesens, aus dessen Fülle und Kraft alle Dinge hervorgegangen seyen. — Hier ist die Gottheit nicht nur ein lebendiges Thier, wie bei den ältesten griechischen Philosophen, sondern ein Geist, ein Ich, wo das geistige das vorherrschende ist. Aber auch nicht blos ein vollkommener Verstand wie bei Plato, sondern zugleich der Inbegriff aller materiellen Kräfte und Wesen, die Quelle alles Lebendigen, aus deren Fülle und Kraft alle Dinge sich entwicklen und entstehen.

Hier wird nun der Grundfehler, eine Materie neben der Gottheit anzunehmen, vermieden; auch diese Idee der Vernunft, dem Gefühl entsprechender, und eine viel würdigere Vorstellungsart, als die des göttlichen Künstlers bei Plato, der durch die ursprüngliche Unvollkommenheit und Schlechtigkeit des Stoffes bei der Weltbildung beschränkt, aller Macht und Weisheit ungeachtet, doch nur ein halbverpfuschtes Werk zu Stande bringen konnte.

In diesem Systeme sind alle Geister, alle Wesen und Dinge nur eine Reihe von Entwicklungen und Ausflüssen aus der allvollkommnen Urkraft, und zwar ist dieser Ausfluß aus der Gottheit ein Herabsinken auf eine niedrigere Stufe des Daseyns, in einen Zustand der Unvollkommenheit und Beschränkung. Die Welt ist nach dieser Ansicht ein Unglück, ein Uebel, urd das bedingte Daseyn ein Abfall von dem ursprünglichen Vollkommenseyn, etwas höchst tragisches, welches jedoch durch die trostreiche Aussicht gemildert wird, der angestrengten Bemühung des gesunkenen Wesens sey eine erhebende Rückkehr zur Gottheit möglich.

Anmerk. Auch gegen diese indische Vorstellungsart lassen sich mit Recht die Fragen aufwerfen: Was ist der Grund jener Emanation? Was ist der Zweck der Welt? Warum blieb die Gottheit nicht ruhig in sich selbst? Diese Fragen werden auch hier nicht befriedigt beantwortet, wenn gleich besser, wie bei Plato.

Aus diesem System nun folgen die früher erwähnten Lehren des Plato ganz streng und unvermeidlich.

Sind alle Geister Ausfluß aus der Gottheit, so ist es schlechthin Folge, daß, so tief sie auch immer sinken mögen, in Unvollkommenheit, Beschränktheit und Finsterniß, doch immer ein Funke dunkler Erinnerung ihres ehemaligen Daseyns in Gott ihnen bleiben muß; diejenigen Begriffe nun von göttlicher Vollkommenheit, die in dieser unvollkommenen Welt im menschlichen Geiste erwachen, sind das, was Plato seine Ideen nennt.

Da jene Emanationen aus der Gottheit der Zahl nach unendlich sind, wie ihr Urheber, so folgt die physikalische Metempsychose, das Verändern, das Wechseln der Hülle und Umgebung, einer unendlichen Reihe von Entwicklungen von selbst.

Daß nun jene Metempsychose auch eine moralische sey, ist eben so begreiflich, indem nach der Weisheit des höchsten Urhebers sich wohl kein andres als ein moralisches Verhältniß für diese Seelenwanderung denken läßt; die schlechten sinken immer tiefer in Unvollkommenheit, in dunklere Umhüllungen, die bessern steigen immer höher zur lichten Urquelle hinauf.

Es versteht sich, daß im indischen System Geist und Körper als identisch gedacht werden; auch den Pflanzen werden Seelen zugeschrieben, aber in ein noch viel tieferes, düstereres Dunkel gehüllt. Der Gedanke, daß alles beseelt sey, hängt viel besser mit der Seelenwanderung zusammen, und diese fließt aus dem System der Emanation weit natürlicher, als bei Plato, wo sie sich doch wegen der großen Trennung zwischen Geist und Körper nicht recht erklären läßt.

Die Wahrnehmung der vielen Leiden und Plagen, denen die Menschheit unterworfen ist, führte natürlich auf die

Frage, warum viele Menschen so ausgezeichnet unglücklich wären. Die Antwort ist hier sehr einfach. Man darf nur annehmen, der Grund aller Uebel liege in Verschuldungen, die man in einem frühern Leben sich zugezogen habe. Dieselbe Antwort gibt auch Plato, doch fließt sie nicht nothwendig aus seinen Grundprincipien.

Ueber das Verhältniß der Gottheit zur Welt erklärt sich Plato in einem unbezweifelt ächten Dialoge; Gott bilde anfangs die Welt, dann aber überlasse er sie sich selbst, wo sie aus eigner Kraft sich ganz verkehrt und rückgängig bewege, bis sie sich wieder in das Chaos auflöse, wo dann die Gottheit dieselbe Operation noch einmal vornehmen muß.

In der indischen Philosophie wird angenommen, daß die Gottheit abwechselnd schlummere und wache; wacht die Gottheit, so entsteht und bildet sich die Welt, schlummert Brahma, so vergeht, versinkt alles. Diese Vergleichung der einzelnen platonischen Philosopheme, die nicht nothwendig aus den Prämissen seines Systems folgen, mit der indischen Philosophie, wo sie aus dem Grundprincip ganz einfach, natürlich und strenge folgen, führen uns billig auf die Vermuthung, daß wohl Plato sie aus dieser Quelle geschöpft haben könnte. Alle diese Ideen waren mit der grichischen Denkart so wenig vereinbar, der herrschenden religiösen Ueberzeugung so widersprechend, daß die Annahme eines fremden Ursprungs sehr begründet wird; keineswegs aber soll Plato mit dieser Behauptung das Verdienst der Originalität abgesprochen werden; er hat jene Ideen, wenn sie auch ursprünglich aus einer frühern Quelle geschöpft waren, doch eigenthümlich entwickelt, gestaltet und ausgebildet, und sie dadurch sich ganz angeeignet; nur von ihrem ersten Ursprunge ist hier die Rede, der aller Eigenthümlichkeit des Plato unbeschadet wohl in der orientalischen Philosophie liegen dürfte.

Die Lehre Plato's von den Ideen, die der menschliche Geist nicht aus der Sinnenwelt geschöpft hat, sondern die aus der Rückerinnerung an eine ehemalige Anschauung entspringen, war immer eine willkürliche Voraussetzung: diese zu begründen,

muß die Erinnerung eben so willkürlich angenommen werden, an die sich dann die Seelenwanderung anschließt, doch hangen diese Lehren nicht nothwendig mit dem Grundprincip seiner Philosophie zusammen, wie dies in der indischen der Fall ist. —

In der Lehre von den Ideen finden überhaupt große Streitfragen statt, die sich aus ihm selbst nicht leicht befriedigend erklären lassen; besonders über das Verhältniß der Ideen zur Gottheit, ihrer Urquelle, bleiben noch manche Fragen zurück, die nicht ohne Schwierigkeit zu beantworten sind. Ueber das Verhältniß der Ideen zu den Geistern sucht man eben so wenig eine genügende Auskunft. Aber der schwierigste und gar nicht zu lösende Punkt ist das Verhältniß der Ideen untereinander; das Verhältniß der Ideen zu den Gattungen, und dieser zu den Individuen; wie viel solcher Ideen es dann gäbe; gibt es welche für jede Gattung? jedes Individuum? und welches sind die ursprünglichen wahren Gattungen, die im Universum existiren? gäb es Ideen, Urbilder und alles Mögliche, so müßte außer der Wahrheit, Schönheit auch z. B. eine Tischheit etc. existiren.

Indessen führt diese Lehre von den Ideen, übertragen auf die Natur, die Kunst und die Moral, zu den schönsten und annehmlichsten Resultaten.

Alle Dinge sind nach den vollkommenen Urbildern des göttlichen Verstandes gebildet; doch konnte diese Nachbildung wegen der ursprünglichen Mangelhaftigkeit des Stoffes nur unvollkommen gerathen. Diese Unvollkommenheit nun so viel wie möglich zu heben, dem göttlichen Urbilde so ähnlich wie möglich zu werden, ist die höchste Bestimmung jedes endlichen Wesens. Trägt man diese Idee, alle Dinge seyen nur Nachstrebungen nach den vom göttlichen Verstande entworfenen Urbildern, über auf die Ansicht der Natur, so erscheint alle Entwicklung und Bildung in ihr auch nicht anders, als ein Streben nach der höchsten Aehnlichkeit mit jenen vollkommenen Urbildern; aber auch hier, wie in der Kunst, gibt es Abweichungen vom Urbilde, mißlungene Versuche, Mißgeburten.

Wie diese platonische Ideenlehre, Intellectual-Philosophie mit der Kunst verwandt sey, ist schon früher gezeigt worden. — Angewandt auf die Moral, ergibt sich aus ihr das Princip, daß der Mensch sich jenen Urbildern des Schönen, Guten, Wahren ꝛc. mit allen Kräften zu nähern suchen soll, und daß er desto mehr Antheil an dem ewigen, wahren, vollkommenen göttlichen Seyn und Leben haben wird, je größer diese Annäherung war.

Indessen zeigt sich hier in der Moral auch vorzüglich der Grundfehler, der die ganze platonische Philosophie drückt.

Geht man wie Plato aus von einem höchsten Verstande, und denkt sich die Herrschaft dieses Verstandes über den Stoff, wie das Verhältniß des Urbildes zum Nachgebildeten, so wird der praktische Theil einer solchen Philosophie nothwendig sehr unvollkommen seyn. Das Gute erscheint dann als Forderung, als Pflicht, als Gesetz, mit einem Worte, als Ideal; gleich von vorne wird dann schon zugegeben, das wirkliche Leben werde diesem nie entsprechen; und demnach ist das Ideal ewig schön, die Pflicht ewig geboten; so wie die Wirklichkeit ewig unbesiegbar widerstrebt, — so wird nun der Mensch mit sich selbst in Zwiespalt gesetzt, denn wer diesen trostlosen Glauben hat, wird sich bald der Wirklichkeit hingeben, bald mit furchtsamem, unthätigem Bewundern das Ideal anstaunen, und sich mit dem Gedanken trösten, daß man es nie erreichen, ihm nie in der Wirklichkeit entsprechen könne. — Aber auch in speculativer Rücksicht führt diese Philosophie zu keiner ächten Moral. Die reine Philosophie hat mit dem Leben nichts zu thun, die Moral aber soll in dieses bestimmt und wirksam eingreifen, sie soll die Philosophie in das Leben einführen, dieses idealisiren, sich selbst aber realisiren, sich ganz mit ihm identificiren; sie soll nicht blos unfruchtbar lehren, sondern selbst Thaten und Leben erzeugen; dies ist aber nicht möglich, wenn Idee und Leben so absolut getrennt sind, das Ideal so sehr erhoben, die Wirklichkeit so sehr herabgesetzt wird, daß an eine Realisirung des erstern in der letztern nicht zu denken ist.

Eine Philosophie, die wie jene des J. Boehme das Ur-

princip als Sehnen, als Streben, als Liebe auffaßt, wird selbst Leben hervorbringen, wird mit productiver, magischer Kraft neue Kräfte im Bewußtseyn hervorrufen, da sie das Bewußtseyn selbst in der höchsten, lebendigsten Kraft aufgefaßt hat.

Ein andrer bedeutender Fehler, auf den diese Philosophie durch die zu große Entgegensetzung von Idee und Wirklichkeit führt, ist, daß man dann auf der einen Seite der Idee nur eine Art von Schattenwirklichkeit zugesteht, während auf der andern Seite die Wirklichkeit durch das Gefühl ihre Rechte behauptet, ohnerachtet man sie theoretisch für bloßen Schein erklärt, und zu vernichten strebt; dies führt nun natürlich zu dem Resultate, daß man die Wirklichkeit, als dem Ideale nicht entsprechend, zu sehr verachtet, während man an die Idee als bloßes Schattenwerk nicht glaubt, man mag auch theoretisch davon lehren, was man will.

Ungeachtet dieser Mängel, deren Grund wir angegeben haben, behauptet Plato unter den Selbstdenkern aller Zeiten und Nationen den ersten Rang; er ist uns Quelle zugleich und Urbild, dieses wegen der hohen Vortrefflichkeit des Styls und der Form, jenes, weil er uns mehr, wie alle andere, in den Geist der Philosopheme seiner Vorgänger führt. Das Verhältniß, in dem er zu diesen steht, ist schon früher angegeben worden.

Er ging aus von dem Gegensatze der Systeme des Heraklits und des Parmenides. Die Philosophie, worauf er sich als mit ihr übereinstimmend bezieht, ist jene des Anaxagoras. Mit seinem Princip ist er sehr wohl zufrieden, aber er befriedigte ihn nicht; er behauptete, Anaxagoras habe sein Princip nicht weit genug geführt, sey nicht consequent und treu dabei geblieben, habe nicht alles aus diesem Einen Princip hergeleitet, sondern späterhin zur Erklärung aller natürlichen Dinge noch andere Principien angenommen. Daß Plato selbst in den nämlichen Fehler fiel, ist schon gezeigt worden.

In einem ähnlichen Verhältniß, wie zum Anaxagoras, stand er auch zum Sokrates. Die Lehre des absolut Guten und Schönen nahm er von diesem an, er wollte nur die speculative

Begründung und Entwicklung hinzufügen. Man hat mehrmals die Beschränktheit des Sokrates mit Plato's hohem speculativem Geiste in Gegensatz bringen wollen, allein dieser ist nicht so groß, wie man gewöhnlich annimmt. Sokrates war nicht so ganz von aller Speculation entfernt, seine Beschränkung war willkürlich. Daß Plato seinem speculativen Geiste gemäß bei dieser nicht stehen blieb, ist leicht erklärlich. Ein Hauptcharakter der sokratischen Beschränktheit, daß er sich in die Physik nicht einließ, findet sich bei Plato in einem noch höhern Grade; er leugnete ausdrücklich, was Sokrates nur unentschieden ließ, daß es eine Physik als Wissenschaft geben könne; weil der Gegenstand der Physik, die äußere Natur, durchaus veränderlich und wandelbar sey, lasse er auch kein strenges, bleibendes Wissen, sondern nur ein Meinen zu; er beschränkte seine Philosophie blos auf Dialektik; diese war ihm, als Wissenschaft vom höchsten Gute, zugleich Logik, Moral und Theologie. —

Der Pythagoräer erwähnt Plato mit der höchsten Achtung; aber er gibt uns keine Auskunft, was in seiner Philosophie wohl von ihnen hergenommen seyn möchte, welches doch wohl der Fall war. Auffallend ist es immer, daß, ungeachtet er des pythagoräischen Systems mit so großem Ruhme erwähnt, auch mit der politischen Tendenz dieser Philosophie ganz einverstanden war, doch die Principien seiner Philosophie mit jener, so weit wir sie kennen, nicht so genau verwandt sind.

Indessen ließen sich doch durch Vergleichung wohl mancherlei Beziehungen und Aehnlichkeiten auffinden; — so könnte man wohl annehmen, Plato habe seine Ideen an die Stelle der pythagoräischen Zahlen setzen wollen; beide nehmen wenigstens intellectuelle Principien an, und sind nur in den Bestimmungen von diesen verschieden. Ueberhaupt wäre es nicht unwahrscheinlich, daß Plato mehrere seiner Philosopheme andern pythagoräischen entgegengesetzt habe, nicht um sie zu bestreiten, sondern bessere an ihre Stelle zu setzen.

Plato's Lehre von der Einheit und Vielheit kann mit der Lehre der spätern Pythagoräer in Beziehung gesetzt werden; die

Gottheit ist ihm die Einheit, das Beharrliche; die Materie die Vielheit, das Wandelbare. Die Einheit ist bei ihm das bildende Princip, die Vielheit das leidende, wenn gleich nicht ganz im Sinne der Pythagoräer. Auch setzt er der Einheit nicht die Zweiheit, sondern die Mannichfaltigkeit entgegen, und läßt sich nicht ein in Zahlenconstructionen.

Aristoteles.

Da sich um Plato und Aristoteles die Philosophie der spätern Zeit gleichsam wie um ihre Pole gedreht hat, so verdient auch der letztere in der Geschichte der Philosophie eine ausführlichere Erwähnung, als ihm sonst in Vergleichung mit andern wohl zukommen möchte. — Unstreitig aber gehört er unter die größten Männer Griechenlands. Form und Styl sind bei ihm, wenn gleich nicht von der hohen Schönheit wie bei Plato, doch äußerst elegant, gewählt, sorgfältig, bestimmt, freilich etwas trocken und streng, aber doch durch die vielen Beispiele, Mannichfaltigkeit, Präcision und Klarheit so anmuthig, wie möglich. — Was ihn aber vor allen andern auszeichnete, ist seine große Gelehrsamkeit und Kritik; er umfaßte alle wissenschaftlichen und gelehrten Kenntnisse der damaligen Zeit, verband den Reichthum und die Fülle seiner Gelehrsamkeit mit dem Geiste der Philosophie und Kritik, weswegen ihn die Griechen den Vater der Kritik nannten. Offenbar war er der erste unter den griechischen Gelehrten.

Aristoteles entfernt sich nicht nur von Plato, sondern bestreitet ihn, und zwar oft mit einer Heftigkeit, die vermuthen läßt, daß er ihn nicht ganz verstanden habe.

Bei ihm findet sich schon die Eintheilung der Philosophie in Logik — Moral — und Physik. — Die Neuern haben in der Voraussetzung, daß die Logik ein Organon der Philosophie

sey und ihre Grundprincipien enthalte, diese der Physik und Moral vorhergehen lassen. Dies ist wohl sehr unrichtig: der Gang, den Aristoteles selbst scheint bezweckt zu haben, ist zuerst Physik — dann Logik — dann Moral. — Seine metaphysischen Schriften, die aber theilweise sehr unächt scheinen, können den Uebergang machen von der Logik zur Moral. —

Aristoteles Philosophie mußte wohl, als der platonischen entgegengesetzt, natürlich von dem Punkte ausgehen, wo diese am mangelhaftesten war, der Physik, die Plato fast unbearbeitet gelassen hatte. Zu diesem äußern Grunde kommt noch, daß die Physik des Aristoteles die Principien seiner Philosophie überhaupt enthalte, angenommen, daß die Bücher der Metaphysik unächt sind.

In der großen Zahl der dem Aristoteles zugeschriebenen Werke sind wohl viele unächt; dies scheint besonders von der Schrift über die Kategorien zu gelten, aus der man bisher sein System vorgetragen und beurtheilt hat; die obenerwähnten Bücher über die Metaphysik sind ebenfalls sehr zweifelhaft.

Was die allgemeinen Principien seiner Philosophie betrifft, so ist das wesentliche darüber schon gesagt worden, sie ist ein objectiver Idealismus.

Die ersten Principien aller Dinge sind die *Materie* — die *Form* — die *Privation*. Seine Materie ist gar nicht körperlich, ist nichts, als die bloße Möglichkeit an und für sich, durchaus unbestimmt, ohne alle Qualität, die blos *gedachte Grundlage* des Wirklichen. Die *Formen* setzt er entgegen den platonischen Ideen, sie sind ihm das wirkliche, wesentliche, nothwendige. — Das was die Formen näher bestimmt, — oder durch Beschränkung des unbestimmten, Beschränkung der Materie und Möglichkeit die Bestimmung der Formen veranlaßt, ist die *Privation*.

Die Form und reine Actuosität ist Fichte's absolutes *Ich*; die Bestimmungen durch die Privation sind die *Denkgesetze*, die das Ich sich selbst gibt, die Materie das *Etwas*, durch dessen Anstoß diese Selbstbeschränkung, Selbstgesetzgebung des Ichs veranlaßt wird.

Wenn Aristoteles sagt, die Seele sey der Ort der Formen,

so ist dies ganz idealistisch, da die Formen alles wirkliche und nothwendige umfassen; die Materie aber keine Realität und kein Daseyn für sich hat.

Auch seine Erklärung der Natur der Seele ist ganz idealistisch. Er setzt diese in die Selbstthätigkeit, oder die Kraft der Selbstbestimmung. Dies ist nun nichts anders, als die Selbstthätigkeit des Ichs der neuern Idealisten.

Die weitere Ausführung dieser Untersuchung kann hier nicht statt haben; wir bemerken nur noch, daß im Gegensatze des neuern, von der reinen Anschauung des Ichs ausgehenden subjectiven — der aristotelische Idealismus, der nicht als Theorie des Bewußtseyns, sondern der Natur auftritt, aber diese ganz idealistisch bis zum absolut thätigen Verstand (νοῦς) ausbildet, der objective genannt werden könnte. —

Bei einer ausführlichen Charakterisirung des aristotelischen Systems ist seine Physik allerdings wohl das wichtigste; doch können wir zu unserm Zwecke darauf nicht Rücksicht nehmen.

Von seiner Logik (ist schon gesprochen und) wird später bei der Untersuchung über die Logik überhaupt die Rede seyn, da diese doch von Aristoteles an als eine für sich bestehende Wissenschaft behandelt worden ist. —

Wir erwähnen hier nur noch des allgemeinen Princips der Moral des Aristoteles, als merkwürdig wegen seines idealistischen Charakters. Immer geht Aristoteles darauf aus, die Wahrheit in der Mitte zwischen zwei sich widersprechenden Gegensätzen zu suchen. — Die Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen dem Zuviel und Zuwenig macht ihm also auch das Wesen der Tugend aus; so ist z. B. die Tapferkeit das Mittel zwischen der Zaghaftigkeit und Verwegenheit. — Dies ist der idealistischen Ansicht sehr gemäß: das Kriterium des Idealismus ist unbegränzte Thätigkeit; diese ist aber ohne Wechsel, ohne Streit und Gegensatz nicht denkbar.

Hätten Kant und Fichte in ihrer Moral sich mehr der aristotelischen, als der stoischen angeschlossen, so würde sie sicher weit consequenter seyn; nicht als wäre des Aristoteles Moral so durchaus idealistisch; sie ist im Gegen-

theile sehr unvollkommen, und nur in ihrem ersten Principe dem Wesen des Idealismus sehr angemessen und treu. Dem negativen Geiste der kantischen und fichtischen Moral würde es indessen viel gemäßer seyn, wenn beide nach Aufstellung des negativen Begriffs von Pflicht das Materiale der Pflicht, wie Aristoteles, bestimmt hätten als Vermeidung aller Extreme.

Von dem Hauptgrunde der Mangelhaftigkeit des aristotelischen Idealismus wird später die Rede seyn, wo die gemeinschaftliche Quelle der Unvollkommenheit aller bisherigen Systeme des Idealismus aufgesucht werden soll.

Akademiker.

Nach Plato's Tode empfing seine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, den Namen Akademie, diese theilt sich nun in die ältere und neuere Akademie; die ältere entfernte sich zwar schon in einzelnen Lehren von Plato, die neuere aber wich gänzlich von ihm ab, und ging zum Skepticismus über. — Diesen neuern Skeptikern ging noch ein andrer von Bedeutung, nämlich Pyrrho, — voran. Von seinem Skepticismus ist soviel bekannt, daß er ganz empirisch war, gegründet auf die Ungewißheit der sinnlichen Eindrücke, die blos relativ und subjectiv seyen; auf das Unsichere, Schwankende aller aus diesen gezogenen Urtheile und Schlüsse, und endlich auf den historisch erwiesenen Widerstreit aller menschlichen Meinungen, Wissenschaften, und besonders der Philosophie selbst. — Alles Unheil und Elend des menschlichen Lebens entspringe aus der Entschiedenheit, mit der die Menschen über Wahres und Falsches, über Gutes und Böses, als in der Natur selbst gegründet, absprechen, und der damit nothwendig verbundenen Unruhe, welche jene Entschiedenheit in ihre Bestrebungen bringt; man müsse zwar immer nach der Wahrheit forschen, ohne zu entscheiden,

daß sie gar nicht gefunden werden könne, aber nie glauben, daß man sie schon gefunden hätte, daher immer seinen Beifall zurückhalten, und bei der Unentschiedenheit beharren.

In der Moral schloß er sich an die strenge sokratische an; hiebei muß er natürlich sehr inconsequent verfahren seyn; denn es läßt sich gar nicht einsehen, wie jene strenge Tugendlehre mit seiner skeptischen Ansicht habe zusammenhängen können.

Daß der Skepticismus auf das Leben keinen Einfluß haben könne und solle, nahmen alle spätern Skeptiker an, und trennten daher Theorie und Praxis.

Die Akademiker schöpften ihren Skepticismus aus dieser Quelle; er enthält durchaus nichts Neues; sie suchten nur die skeptischen Ansichten aller andern zu vereinigen, trieben den Skepticismus bis zu der Höhe des Gorgias, und stellten ihn durch die Behauptung: man könne auch nicht einmal wissen, daß man nichts wisse, auf die äußerste, zerbrechlichste Spitze.

Das Abschreckende für das gemeine Leben suchten sie dem Skepticismus durch die Behauptung zu benehmen, im Leben müsse man sich den angenommenen Gesetzen und Meinungen, wie andere tugendhafte Menschen, anschließen. Auf diese Weise suchten sie Moral und Praxis neben dem Skepticismus zu retten, freilich sehr inconsequent, da der wirkliche Skepticismus gewiß auf das Leben Einfluß haben kann.

Den fixirten Skepticismus priesen diese spätern Skeptiker als die letzte, schönste Frucht des menschlichen Geistes, als das höchste Gut, und nannten diesen Zustand, wo man weder durch Behauptungen noch Zweifel, weder durch Begebenheiten noch Leiden beunruhigt werden kann, — die **Unerschütterlichkeit**, wo man Vergnügen und Schmerzen, die die Naturnothwendigkeit uns auflegt, annimmt, ohne sich durch die Entscheidung, daß etwas von Natur unbedingt gut oder übel sey, beunruhigen zu lassen; wo man den Gesetzen seines Vaterlandes, den Sitten und Gebräuchen seiner Mitbürger, den Ueberlieferungen der Wissenschaften und Künste folgt, ohne durch eine bestimmte Entscheidung über ihren absoluten Werth oder Unwerth sich stören zu lassen.

Einige der spätern Akademiker entfernten sich von dem strengen Skepticismus dadurch, daß sie eine Wahrscheinlichkeit annahmen. Mit der Annahme des Wahrscheinlichen, wo man nur die unbedingte Gewißheit wegräumt, das, was andere dafür ausgeben, blos als wahrscheinlich annimmt, die Wahrheit überhaupt aber nicht leugnet, verliert sich der Skepticismus endlich ganz und gar, und schließt sich mehr oder weniger an andere Philosophieen an.

Epikuräer und Stoiker.

Epikur ging von dem atomistischen Systeme des Leukippus und Demokritus aus, beide ließen Geister höherer Art, Götter in menschenähnlicher Gestalt zu, und schlossen sich hierin dem crassen Polytheismus der Griechen völlig an. Die Ansicht, die Epikur von den Göttern hatte, hat das Eigne, daß er sie außer aller Thätigkeit, ohne allen Einfluß auf die Welt setzte, und den Glauben an eine göttliche Weltregierung für den gröbsten, schädlichsten Irrthum der Menschheit ansah.

Die Götter wirken nicht außer sich, sie sind von aller Thätigkeit und der damit verbundenen Sorge, Mühe und Beschwerde, die eine Weltregierung nothwendig herbeiführen würde, gänzlich frei; in dem ungestörten Genusse alles Guten, in der absolutesten Ruhe besteht ihre Seligkeit.

In dem System des Epikur ist der Punkt, wo diese Behauptung sich anschließt, leicht zu finden. Epikur sah das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen an; das Vergnügen bestimmte er aber blos negativ, als einen Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, wo das Gemüth durch nichts afficirt und bewegt wird, wo nach der Befriedigung aller Neigungen und Triebe jedes unruhige Streben und Begehren aufhört, und das Gemüth in vollkommener Ruhe verharrt, nichts mehr

wünscht, und also vollkommen beglückt ist. — Die Aehnlichkeit und Verschiedenheit dieser Lehre mit der kyrenäischen ist schon erwähnt worden. —

Wäre in dem System des Epikur überhaupt nur die geringste Consequenz, so könnte diese Ansicht wohl als ein Keim zur Rückkehr zum Pantheismus angesehen werden. —

Die letzte noch übrige Schule der griechischen Philosophie ist die der Stoiker. Was überhaupt von den letztern Griechen gilt, daß mit der zunehmenden Gelehrsamkeit auch die Abnahme der Erfindungskraft und des Selbstdenkens sichtbar wird, läßt sich auch auf die Stoiker vollkommen anwenden.

Schon Aristoteles war ungleich gelehrter wie Plato, stand ihm aber an Originalität und Erfindungskraft weit nach. — Der Skepticismus der Akademiker stellt gar keine neuen Resultate auf, ist nur eine Vernichtung der ältern dogmatischen Lehren. — Das System des Epikur konnte nur durch seine Annehmlichkeit für ein gesunkenes, kraftloses, verdorbenes Zeitalter Aufsehen erregen.

In allen diesen aber vermissen wir durchaus jene ursprüngliche Kühnheit und Kraft; jene hohe Originalität, Freiheit und Selbstständigkeit des philosophischen Geistes, der in den frühern Systemen der griechischen Philosophie sich so reich und mannichfaltig entwickelte. Man ging einzig darauf aus, die ältern Lehren zusammenzutragen, zu modificiren, neu zu gestalten, verschiedene Ansichten zu verschmelzen und zu vereinigen, und aus ihnen neue Systeme zu entwickeln, wozu natürlich die mit der steigenden Gelehrsamkeit zunehmende Kenntniß fremder Grundsätze und Systeme, und der immer mehr sich entwickelnde kritische Prüfungsgeist sehr hülfreiche Hand leisteten. — Alles dieses gilt von den Stoikern; ungeachtet sie ihre Lehren in neue Worte und Formeln einkleideten, errichteten sie ihr philosophisches Gebäude doch blos aus ältern Materialien; man kann sie also mit Recht zu den Eklektikern zählen, deren Fehler sich auch bei ihnen vorfinden, daß nämlich eine aus verschiedenartigen Theilen zusammengesetzte Philosophie unmöglich innern, harmonischen Zusammenhang haben kann, sondern die einzel-

nen Theile nur nothdürftig und oft höchst inconsequent aneinandergereiht sind.

Originale Quellen über die stoische Philosophie fehlen uns fast gänzlich; durch Cicero und Seneca erhalten wir das System zu sehr mit eignen Meinungen gemischt, bei ihnen ist die moralische Tendenz vorherrschend, und doch wird auch die Moral nicht rein und präcis vorgetragen.

Wir wissen wenig von ihren ersten speculativen Principien; nach diesen fielen sie unter die Kategorie des Idealismus. Daß sie zu den Intellectual-Philosophen gehörten und das Ganze zu umfassen strebten, ist keinem Zweifel unterworfen.

Sie theilten die Philosophie in Physik, Moral und Logik. — In der Physik folgten sie ganz dem Heraklit. Gleich ihm nahmen sie das Feuer als die erste wesentliche Grundkraft der Natur, die allgemeine Weltseele an, die sie auch allgemeine Vernunft nannten, und aus ihr die einzelnen Denkkräfte ableiteten; auch sie behaupteten eine periodische Weltentstehung und Verbrennung; periodisch in großen Zeiträumen kehrt alles wieder durch allgemeine Verbrennung in das Urfeuer zu Gott zurück, um wiederentstehend einen neuen Lauf zu beginnen. — Sie identificirten die geistige und körperliche Natur. —

Der interessanteste Theil ihrer Philosophie, die Moral, die durch innere Würde und Erhabenheit, durch den ausgebreitesten Einfluß auf die Welt, sich in der Geschichte so sehr auszeichnet, kann für unsere Untersuchung nur in Rücksicht ihrer Grundprincipien wichtig seyn. Ihre Moral, worin sie am meisten eignes Verdienst und Erfindung hatten, zeigt die größte Aehnlichkeit mit dem neuesten, consequentesten Idealismus.

Ihre Moral war nicht nur ganz unabhängig von ihrer Theologie, ganz auf sich selbst beruhend, sondern in offenbarem Widerspruch mit ihrer Physik.

Ihre Moral forderte und erwartete die Erreichung des Ideals von absoluter Vollkommenheit in dieser Welt, womit die Idee der absolutesten Unabhängigkeit, der freiesten, strengsten Selbstbestimmung nothwendig verbunden war; — während ihre Naturlehre zum gränzenlosesten Fatalismus führte. Diesen

offenbaren Widerspruch, der ihnen auch von den Alten schon vorgeworfen wurde, leugneten sie nicht, und suchten ihn auch nicht zu lösen.

Die Freiheit, die durch ihre Physik ganz aufgehoben wurde, ließen sie für die Moral bestehen. Wir finden also hier den nämlichen Widerspruch, dasselbe Dilemma von Freiheit und Nothwendigkeit, das Kant durch die Annahme von zwei verschiedenen Welten, der speculativen und moralischen, deren jede ihre eignen Gesetze hat, und durch den moralischen Glauben zu heben suchte.

Die Aehnlichkeit des stoischen Systems mit Kant und Fichte würde noch größer seyn, wenn beide nicht ihre Moral durch Annahme fremder Ansichten modificirt hätten. Kant suchte seine Moral durch Anschließung an die christliche annehmlicher zu machen; Fichte stimmt in der Moral im Ganzen mit Kant überein, im Naturrecht aber mehr mit Rousseau; überhaupt hatte das damals existirende Naturrecht auf die Moral beider großen Einfluß.

Der Zwiespalt zwischen Nothwendigkeit und Freiheit drückt beide Systeme. Versucht man diese zu vereinigen, so fällt man natürlich in die allersonderbarsten, künstlichsten Hypothesen, ohne jedoch die nothwendige Inconsequenz heben zu können.

Wichtig ist in der Logik der Stoiker, die im Ganzen wohl wenig ausgezeichnetes mag gehabt haben, wahrscheinlich aus der Aristotelischen und andren zusammengesetzt war, — die Lehre von der Gewißheit, weil sich diese kaum anders erklären läßt, als durch Analogie mit dem Idealismus. — Sie nahmen nur eine subjective Gewißheit an, reducirten alles auf das innere Gefühl der Gewißheit, auf die absolute Evidenz des subjectiven Gefühls der Gewißheit und Nothwendigkeit. Der Idealist wie der Empiriker nehmen beide nur subjective Gewißheit an; der Idealist eine absolute, der Empiriker hingegen nur eine relative. — Alle Erkenntniß entspringe nur aus Empfindung, Erfahrung, sey nur die Mischung des durch Erfahrung gegebenen Stoffes. — Diese Lehre würde sie durchaus als Empiriker

erscheinen lassen, was doch nicht die Tendenz ihres Systemes ist. Sie stellten den Skeptikern, die ihnen mit dieser Subjectivität der Erkenntniß stark zusetzten, manche Stufen der aus Erfahrung geschöpften Vorstellungen nach dem Grade ihrer Gewißheit entgegen. An die Spitze von diesen stellten sie das, was sie den begreiflichen Gedanken nannten; sie müssen wohl darunter verstanden haben, der in sich selbst evident sey, absolute Gewißheit mit sich führe. Die Gewißheit dieses ersten ist schlechthin unmittelbar; die Gewißheit der andern Sätze und Begriffe ist aus diesem abgeleitet, sie sind an diesen ersten Ring angeknüpft.

Da die Stoiker keine angebornen Begriffe statuirten, auch keine von außen gegebne, sondern nur subjectiv innere Gewißheit annahmen, so kann auch dieser erste Gedanke nur ein innerer gewesen seyn, eine innere Anschauung von unmittelbarer, schlechthin nothwendiger Gewißheit; — also mit der reinen Anschauung der neuern Idealisten, welche ihnen die Quelle aller Gewißheit ist, große Aehnlichkeit haben.

In ihrer Physik ist noch ein Gedanke merkwürdig. Da sie die Centralkraft der Natur im Feuer suchten, dieses aber auch als Vernunft oder als Quelle der Vernunft sich dachten; — so kamen sie auf den Begriff von zeugenden Gedanken, productiven Begriffen, die eine zeugende Kraft haben. Diese sind sehr zu unterscheiden von den angebornen des Plato; es scheint zwar, daß sie im menschlichen Verstande etwas ähnliches annahmen, da sie sich häufig beriefen auf die allgemein geltenden Grundsätze der Menschen, die sie auch allgemeine Vorurtheile nannten, Urtheile, wozu die Anlage im Menschen da ist, — die also nothwendig erfolgen; — damit hatten sie nun in dem menschlichen Verstande allgemein geltende Denkgesetze, verschieden von angebornen Begriffen, angenommen, bloße Dispositionen, Formen, die erst durch Anschauung, Empfindung zur Wirklichkeit kommen, vorhin blos möglich waren.

Wie die verschiedenen Theile der stoischen Philosophie zusammenhingen, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich war eben kein großer Zusammenhang da; den Widerspruch ihrer Moral

und Theologie läugneten sie gar nicht, und die Art und Weise, wie sie ihn zu heben und zu beschönigen suchten, ist äußerst schwach und unvollkommen. Mit den Stoikern ist die Geschichte der ältern griechischen Philosophie geschlossen; die nachfolgenden Alexandriner entfernen sich in Geist und Form ganz von dem Charakter der alten Griechen.

Die ältern griechischen Philosophen von Thales bis zu den Stoikern bilden eine ununterbrochne Kette fortschreitender Selbstdenker, deren Geschichte gewiß in jeder Rücksicht zu den merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes gehört, nicht nur in Rücksicht der Strenge und Erhabenheit ihrer Tugend und Lebensweise, der bewunderungswürdigen Höhe ihres speculativen Genies, sondern vorzüglich wegen des ganz eignen Phänomens der reinsten Originalität, und bei dieser der höchsten Fruchtbarkeit, Fülle und Mannichfaltigkeit. Die griechische Philosophie, vom Anfange an sich selbst überlassen, ohne allen Einfluß fremder Ideen und Meinungen, bewährte sich in dieser Selbstbeschränktheit eben so kühn als glücklich. Jene ersten Selbstdenker, ungeachtet ihnen so viele Hülfsmittel und Kenntnisse fehlten, hatten über das innere Wesen der Natur so glückliche Gedanken, wie sie sich bei ihren Nachfolgern nur selten vorfinden, und wie sie der menschliche Geist nur in seiner höchsten Kraft und Fülle erzeugen kann. Größere Selbstdenker an Kraft, Umfang und Tiefe des philosophischen Geistes mit schöner Form so glücklich vereinigt, wie bei Plato und Aristoteles, finden wir in keinem Zeitalter.

Gleich bei der ersten Entwicklung der griechischen Philosophie finden sich schon Keime und Spuren von fast allen Systemen und Denkarten, und zwar jede dieser Ansichten mit dem größten Enthusiasmus aufgefaßt, und mit der strengsten Einseitigkeit durchgesetzt. Wenn dies nun gleich mancherlei Mängel und Unvollkommenheiten herbeiführen mußte, wenn gleich die griechische Philosophie schon frühe auf alle der philosophirenden Vernunft so gefährliche Abwege gerieth, jeden von diesen mit dem Feuer der ersten Erfindung kühn und entschieden betrat, wenn gleich jene die Philosophie so sehr herunterwürdigende und

verkehrende Sophistik bei den Griechen so förmlich ausgebildet wurde, die Philosophie endlich, nachdem sie alle Stufen der Entwicklung, Bildung und Verbildung durchgegangen war, in sich selbst erlosch; so sind dies Grundfehler und Gebrechen, die sich bei jeder noch so schönen und reichen, aber ganz freien Entwickelung der menschlichen Natur und Geisteskräfte in allen Arten ihrer Hervorbringungen zeigen werden; wenn der menschliche Geist nicht auf eine andere Art durch ein sicheres Mittel ausdrücklich auf dem rechten Wege erhalten, und gegen alle Verirrung gesichert wird.

Wenn man diese Periode der ältesten griechischen Philosophie im ganzen charakterisiren wollte, so wäre es die Epoche der ursprünglichen Entstehung, Erfindung, der freiesten Entwicklung des sich selbst überlassenen philosophischen Geistes, der wilden, durch kein beschränkendes Gesetz zurückgehaltenen Vernunft, bei der also bei all dem Schönen und Vortrefflichen auch alle Ausschweifungen und Verirrungen sich vorfinden.

In dem folgenden Zeitalter herrscht ein ganz verschiedener Charakter, indem dort die Philosophie an etwas Bestimmtes geheftet wurde, was die freie Entwicklung wo nicht ganz verhinderte doch wenigstens sehr erschwerte. —

Die Alexandriner.

So wie in der Poesie erscheint auch in der Philosophie der Charakter des alexandrinischen Zeitalters. Die Sphäre der Erfindungen schien erschöpft, die griechische Philosophie schritt nicht weiter fort, sondern schränkte sich auf Bewahrung, Sichtung und Anwendung des Vorhandenen ein. Die steigende Gelehrsamkeit, der kritische Forschungsgeist, die ausgebreitetern historischen Kenntnisse, die größere Bekanntschaft mit den Meinungen

und Ideen anderer Zeiten und Nationen, zusammengenommen mit dem Mangel eigner Erfindungskraft mußte nothwendig der Philosophie dieser Zeit einen von der ältern ganz verschiedenen Charakter geben. Die Alexandriner suchten blos die alten Systeme wiederherzustellen, ihre Einseitigkeit durch Verschmelzung entgegengesetzter Ansichten zu heben, und durch Verschmelzung des Ausgewähltesten eine vollkommene Philosophie aufzustellen; sie waren durchaus Synkretisten; ihre Philosophie eine Mischung platonischer, aristotelischer, stoischer, angeblich pythagoräischer, orientalischer Philosopheme; sie selbst geben mancherlei Quelle ihrer Philosophie an, berufen sich auf alte Mysterien, auf Moses, die Kabbalah, eine Tradition geheimer Philosophie, die einige Juden zu besitzen vorgaben, auf indische, ägyptische Philosophie; da in Aegypten das Alte nicht ganz verdrängt werden konnte, so mischten sich hier die griechischen und ägyptischen Meinungen und Ideen. Also originelle Erfindung und Ausbildung der Grundprinzipien in der Philosophie findet sich bei den Alexandrinern nicht; ihre Philosophie ist bloßer Synkretismus.

Wenn es wirklich möglich wäre, durch Verschmelzung des Ausgewähltesten, gleichsam wie mechanisch und chemisch, eine neue Philosophie hervorzubringen, so wäre der Synkretismus gar nicht zu verwerfen; allein dies ist nicht der Fall. Das blos mechanische Zusammenschmelzen verschiedenartiger Principien kann nicht zur Wahrheit führen; jede der drei höhern Arten der Philosophie hat ihre innere Fehler und Mängel; diese könnten nur wegfallen, wenn eine harmonische, innere Vereinigung möglich wäre. Eine solche ist aber der Synkretismus nicht; er ist eine bloß mechanische Zusammensetzung verschiedenartiger Theile. Die Schwierigkeiten, welche andere Systeme drücken, finden gedoppelt statt bei allen, welche entgegengesetzte Ansichten vereinigen wollen, und dadurch die Widersprüche beider vereinigen; aus der willkürlichen Zusammensetzung entstehen neue Verwirrungen, aus diesen wieder andre, und so ins Unendliche fort. —

In Rücksicht der ersten Entstehung, der originellen Erfindung und vollendeten Ausbildung der Grundprincipien ist also

die alexandrinische Philosophie keineswegs merkwürdig, wohl aber, weil sie den Uebergang macht von der alten zu der neuen Zeit und den Kampf des alten und neuen Glaubens bezeichnet, wo die größten, ältesten Ideen des Orients mit denen der Griechen in verworrener Gährung durcheinander gemischt waren.

Was der alexandrinischen Philosophie noch ausserdem die größte Wichtigkeit für uns gibt, ist, daß nicht allein die Philosophie, sondern fast alle Einrichtungen der neuern Zeit aus diesem Kampfe der größten bekannten philosophischen Ideen abzuleiten sind; die Keime mancher noch bestehenden Lehren, Ansichten und Einrichtungen müssen einzig in der alexandrinischen Zeit aufgesucht werden.

Wir haben zwar hiebei nicht, wie bei der altgriechischen Philosophie, den Verlust so vieler Werke zu beklagen, es fehlt uns gar nicht an den nöthigen Quellen und Materialien, aber sie sind fast noch ganz unbearbeitet; was die Sache schwierig macht, ist, daß ein scharfsichtiger, mit der orientalischen und griechischen Philosophie zugleich vollkommen bekannter kritischer Geist dazu gehörte; er müßte alles, was in diesem Streite nur einzeln erschien, in dem ganzen Umfange der Quelle nach kennen. Doch dies ist nicht die einzige Schwierigkeit; auch die Nähe des Gegenstandes, die Verflechtung mit unserm lebendigen Interesse für das zum Theil noch Bestehende, verrückt schon einigermaaßen den Gesichtspunkt; endlich gehört auch noch eine genaue Kenntniß der Kirchengeschichte zu einer gehörigen Beurtheilung und Kritik der Alexandriner, indem bei ihnen fast alle ältern christlichen Lehren und Ideen vorkommen, und umgekehrt eine genaue Kenntniß der alexandrinischen Philosophie zu einer vollkommnen Darstellung der Kirchengeschichte. Und nun findet sich auch hier wieder ein großes Hinderniß, da die meisten von der orthodoxen Lehre abweichenden Systeme als ketzerisch verbannt worden, und dadurch viele (wie das manichäische) zu Grunde gegangen sind, während man doch gerade diese zur Geschichte der alexandrinischen Philosophie durchaus kennen müßte. —

In zwei Stücken stimmen die Alexandriner überein, in

der Lehre von der göttlichen Trias und in dem System der Emanation. Zu diesem, welches wohl unstreitig als orientalischen Ursprungs erklärt werden darf, da sich bei den Altgriechen, wie wir gesehn, keine Spur davon nachweisen läßt, ohne daß auf den Orient hingedeutet wird, bekennen sie sich alle mehr oder weniger. Das Princip der Trias aber ist ihnen, wenn sie auch sonst auf das weiteste voneinander verschieden sind, Heiden, Christen und Juden, neben den größten Irrthümern, mit einigen Modificationen allen gemein, und dies ist auch offenbar ihre eigenthümliche Lehre, da alle übrigen doch nur neue Anwendungen alter Ideen und Systeme waren. Wo sie am klarsten dargestellt wird, lautet sie also: die göttliche Urkraft ist schlechthin über alle Prädicamente und Qualitäten erhaben; also durchaus unbegreiflich; es muß daher eine göttliche Entwicklung in dem göttlichen Verstande angenommen werden, und diese erste Wirkung der Gottheit ist der Logos; weil aber auch dieser von der Sinnenwelt noch zu weit entfernt steht, muß es noch ein drittes, einen Weltgeist, eine Centralkraft der sinnlichen Natur geben, die von jenen beiden obern Kräften ausgeht. Insofern hier nicht mehr der Verstand als das Höchste und Erste wie bei Plato, sondern die göttliche Urkraft über den Verstand wie über den Körper weit erhaben gesetzt wird, ohne alle Qualität und Begriff, wovon sich weiter nichts erkennen läßt, als daß es ein Einziges, schlechthin Eines ist, — kann also dies System, wo es consequent ist, nichts anders als Realismus seyn. — Bei der Idee eines einigen, alleinigen, einzigen, absolut vollkommenen Wesens — von dem nichts verschieden, sondern alles in ihm und durch dasselbe ist, — wo alles in Gott, alles nur ein Ausfluß aus Gott, alles nur durch Gott ist, — kann man dem Pantheismus nicht entgehen. — Doch hierunter verstehen wir nicht den reinen strengen Pantheismus, zu diesem kann man das alexandrinische System nicht zählen, sondern den angewandten Pantheismus, oder Realismus, dessen wesentlichen Unterschied wir bei Pythagoras, als in der Construction bestehend, angegeben haben. Wissenschaftlich ausgedrückt, ist auch die alexandrinische Lehre von der

Trias nichts anders, als Construction der Gottheit, — nach wissenschaftlicher Construction strebender Pantheismus, — auf diese Lehre beschränkt sich aber auch alles, was die Alexandriner in systematischer Form vorgetragen haben, es ist so ziemlich das Einzige, was in ihrem Systeme wissenschaftlichen Werth hat; alles übrige ist eine Mischung besonders von platonischen und orientalischen, aber auch aristotelischen, stoischen und andern Ideen ohne strengen Zusammenhang untereinander, noch mit jenem erstem Princip; und allein dadurch könnte doch diese Philosophie als ein Fortschreiten der Wissenschaft interessant seyn, wenn alle die entliehenen, fremden Ideen durch eine fortgesetzte Construction an das erste Princip angeknüpft, und so das Ganze in einer systematischen, wissenschaftlichen Form aufgestellt wäre.

Plotin hat noch den meisten Zusammenhang in die alexandrinische Lehre gebracht, er verräth auch unter allen Alexandrinern am meisten Genie, und bewährt sich am fruchtbarsten. Wir finden bei ihm viele Ideen, die mit dem neuen Idealismus übereinstimmen. Sein Grundprincip ist freilich realistisch; aber gerade der Realismus kann die andern Systeme in sich aufnehmen und zu ihnen fortschreiten; denn die allgemeine Lehre des Pantheismus ist eben, weil sie durch ihre Unbegreiflichkeit so isolirt da steht, am meisten mit andern Ideen vereinbar. Sie widerstreitet ihnen nicht, so daß, wenn man einmal auf die Methode Verzicht thun will, es leicht wird, sie mit ihnen in einen gewissen, wenigstens scheinbaren Zusammenhang zu bringen.

Was den Plotin am meisten auszeichnet und äußerst merkwürdig macht, ist seine Lehre von der Extase (einer intellectuellen Anschauung der Gottheit); er charakterisirt diesen Act der übernatürlichen Erkenntniß streng philosophisch als einen Zustand der Entzückung, der nicht so grob ist als Empfindung, sondern, wie man sich in der neuern philosophischen Sprache ausdrücken könnte, als ein Act des Herausgehens aus sich selbst gedacht werden muß; er nennt es Vereinfachung der Seele, — Vernichtung aller Mannichfaltigkeit und Verschieden-

heit in derselben. Auf diese Vereinfachung der Seele beruft sich nun Plotin als auf die höhere Erkenntnißquelle seiner Philosophie; und dies Berufen auf solch eine übernatürliche Erkenntnißquelle, außer für den Glauben, wofür es die Offenbarung ist, auch für die Philosophie haben fast alle Alexandriner mit ihm gemein, sowohl seine Vorgänger als seine Nachfolger, sowohl Heiden, Juden als Christen und unter diesen orthodoxe, wie der h. Augustin; als Ketzer, wie die Gnostiker, Manichäer ꝛc.; nur freilich wird diese übernatürliche Erkenntnißquelle verschiedenartig bestimmt, so wie dies auch der Fall bei der Dreieinheitslehre ist.

Die Offenbarung, sagten sie, sey die Quelle der Wahrheit, die Philosophie nur die Auslegung derselben, aber auch zu dieser bedürfe es einer höhern Erleuchtung.

Noch sind nächst den Alexandrinern die Manichäer durch ihren moralischen Dualismus merkwürdig; sie nahmen zwei geistige Principien und eine belebte Materie an; daher wird denn dies System wohl mit Recht aus dem des Zoroaster und der persischen Magier abgeleitet.

Am meisten zeichnet sich neben Plotin in philosophischer Rücksicht der h. Augustinus aus, nicht nur wegen seines großen Einflusses auf die christliche Religion, sondern auch wegen der Bestimmtheit seines Stand- und Gesichtspunkts, der streng philosophischen Consequenz seiner Ansicht.

Er war kein Realist; er verwarf das System der Emanation und ließ Geist und Materie ausdrücklich neben einander bestehen. Er scheint sich überhaupt von allen Philosophen dieser Epoche am bestimmtesten an die dualistische Intellectual-Philosophie anzuschließen; er nahm auch Plato's Ideenlehre auf und überhaupt neigte er sich diesem, wenn er auch in der Form von ihm abwich, und in der Logik dem Aristoteles folgte, doch am meisten an; die Manichäer aber bestritt er.

Unter den vielen religiösen Streitigkeiten der alexandrinischen Zeit ist jene über die Schöpfung der Welt für die Geschichte der Philosophie die interessanteste. Die heidnischen Alexandriner hatten nämlich, als durchgehends zum Realismus ge-

neigt, von Aristoteles die Ewigkeit der Welt angenommen; diesen setzten die christlichen Philosophen die *Weltschöpfung* entgegen, indem sie in der Bibel ganz bestimmt vorgetrag n ist. Augustin erklärte diese Weltschöpfung in der Zeit als eine Schöpfung aus *Nichts*. Wie lange der Streit eigentlich gedauert und wie er sich aufgelöst hat, läßt sich nicht ganz genau angeben; doch scheinen manche christliche Philosophen z. B. der sogenannte Areopagit endlich mehr nachgegeben, und ihre Meinung allmälig so modificirt zu haben, daß der Unterschied beinah wegfiel; mehrere Kirchenväter hatten überhaupt zu viel von dem Realismus der Alexandriner angenommen, um einen Weltanfang in der Zeit behaupten zu können, sie erfanden daher, um ihre Sache einigermaaßen zu retten, *die Schöpfung der Welt von Ewigkeit her*.

Augustin war unter den Alexandrinern der bestimmteste Dualist; wie Plotin der strengste Realist; aber nicht allein durch die Bestimmtheit der ersten Principien, sondern auch durch die consequente Ausführung ihres Systems machen beide eine Ausnahme; denn im Ganzen sind die Philosophieen dieser Zeit nichts anders als ein confuses Gemisch von Dualismus, Idealismus und Realismus, worin freilich meist der letzte vorherrscht, aber äußerst selten auch nur der erste Gesichtspunkt, die ersten Principien consequent und streng bestimmt sind, von der weitern Ausführung des Systems gar nicht zu reden.

Das Resultat unsrer Untersuchung der alexandrinischen Philosophie ist also in kurzem folgendes: das System der Emanation war allen Alexandrinern, selbst einigen ältern Kirchenvätern gemein, die spätern verwarfen es. Ein Princip, das aber alle ohne Ausnahme, auch jene, die nach Augustin die Emanation verwarfen, gemeinschaftlich haben, ist das der Dreieinheit; ein Princip, welches sich meistens dem Realismus mehr als dem Idealismus annähert, wie denn überhaupt die *meisten* Alexandriner Realisten waren. Die bedeutendste Ausnahme machen im irrigen Sinne die Manichäer und im richtigen Augustinus; dieser zeichnet sich als Dualist, so wie Plotin als Realist am meisten unter ihnen aus;

eben so allgemein endlich, wie das Princip der Dreieinheit, ist den Alexandrinern auch die Berufung auf eine höhere übernatürliche Erkenntnißquelle eigen.

Wir gehen jetzt zu einer neuen Periode über, zu der der Scholastiker.

Obwohl die Scholastiker in der Logik dem Aristoteles folgten, so schlossen sie sich doch (besonders die frühern) im Ganzen an die Alexandriner oder Neuplatoniker an, die, wie wir wissen, durchaus mehr von Plato als von Aristoteles annahmen, und erklärten demnach, auch wie die Alexandriner, das eigentliche Wesen der Philosophie als Dialektik. Die scholastische Philosophie gründet sich wirklich vollkommen auf die christlich-alexandrinische. In Rücksicht ihres Inhalts enthält sie gar nicht viel Neues, sie ist eine Fortsetzung der christlich-alexandrinischen Philosophie und wie diese ganz Theologie, ein Synkretismus fast aller bestehenden, intellectuellen Systeme und Ideen. Der Commentar des Aristoteles, der bei den Scholastikern eben so geehrt wurde wie Aristoteles selbst, schreibt sich aus der alexandrinischen Epoche her und enthält sehr viele platonische Ideen.

Nach allem diesem scheint nun gar kein Grund vorhanden, die Scholastiker in einer eigenen Periode von den Alexandrinern zu sondern; indessen gibt es dennoch mehrere Umstände, die einen außerordentlichen Unterschied zwischen beiden constituiren; diese sind vorzüglich die nicht nur politische, sondern auch litterarische Trennung des Occidentes von dem Orient und den Griechen durch das Eindringen der Deutschen in Italien und die Ausbildung der lateinischen Kirche; — die griechische Philosophie und selbst die Sprache ging nach und nach verloren und die lateinische Sprache bildete sich mit der lateinischen Kirche immer mehr zu einem für sich abgeschlossenen Ganzen. Die lateinischen Kirchenväter kannten wohl noch die griechische Philosophie, wie Augustin, der wenigstens mit der zu seiner Zeit bestehenden griechischen Philosophie vollkommen bekannt war; — die eigentlichen Scholastiker hingegen kannten die Griechen zuerst fast gar nicht.

Dann unterscheiden sich auch die Scholastiker dadurch, daß sie blos auf die Schule beschränkt, und nicht wie die ältesten Kirchenväter — Religionslehrer waren und auf den Glauben und das Leben einzuwirken suchten. Obschon ihre Philosophie blos theologisch war, so war sie doch von dem eigentlich lebendigen, praktischen Vortrage der Religionslehre entfernt, und dies ist selbst in der Form derselben sichtbar. — Was aber die Philosophie der Scholastiker einerseits gegen die der ältern Kirchenväter an Kraft und Leben verlor, das gewann sie auf der andern Seite durch ihre Beschränkung auf die Schule wieder an Speculation und speculativem Geiste.

Ein anderer Umstand, der noch in Betracht kommen muß, ist, daß die lateinische Sprache, die zur Zeit der Kirchenväter doch noch gesprochen wurde, durch die Entstehung der Vulgar-Sprachen verdrängt, zur Zeit der Scholastiker eine todte Sprache war; sie hätten sonst auch nicht das Lateinische, das, wie wir bei den alten Römern sehen, nicht so geschickt zur Philosophie als das Griechische war, so willkürlich verändern und gestalten, und zu den größten Spitzfindigkeiten geschickt machen können. Daß die große Willkür, die sich über eine todte Sprache ausüben läßt, auch für den innern Charakter einer Philosophie von vielen wichtigen Folgen seyn muß, wird bei einigem Nachdenken jeder einsehen.

Der wichtigste und bedeutendste Unterschied der alexandrinischen und scholastischen Periode liegt aber darin: die alexandrinische ist die einer großer Gährung, eines heftigen Kampfes und Streites — des größten, den uns die Geschichte aufzuweisen hat; — das Christenthum fand vielen Widerstand, veranlaßte bei der durch die mancherlei in Umlauf gekommenen Ideen ohnehin entstandenen philosophischen Gährung viele Ketzereien und mußte sich seinen Sieg erst durch lange hartnäckige Kämpfe erkaufen. —

Die scholastische Periode ist dagegen die des durchdrungenen, siegreichen, allgemeinherrschenden, festgegründeten Glaubens. Nicht allein das Volk, sondern auch alle Philosophen waren mit der größten Gewißheit überzeugt, daß die Wahr-

heit gefunden sey; dies allein gibt uns den richtigen Standpunkt, die scholastische Philosophie zu beurtheilen und zu verstehen.

Alle Philosophieen, die wir bis daher betrachtet haben, sind uns als ein ernsthaftes, verlangenvolles Streben und Ringen nach der Wahrheit erschienen.

Die scholastische Philosophie aber geht von dem Gefundenseyn der von jedem unbezweifelten, allgemeinen, angenommenen, festen Wahrheit aus. Ist man einmal überzeugt, daß die Wahrheit gefunden ist, es also keinen Zustand des Suchens mehr gibt, so bleibt nichts mehr übrig, als die Wahrheit zu erhalten und zu erklären. Wenn dies hinreichend geschehen, so wird der philosophische Geist mehr in eine spielende Beschäftigung mit allgemeinen Begriffen und Lehren übergehen, an denen niemand zweifelt; indem dann ein mühsam zu erreichender, eigenthümlicher Zweck für die Philosophie nicht mehr vorhanden ist. —

Hier mag die Angabe unserer Eintheilung der Geschichte der Philosophie in Epochen nach dem Charakter und dem Verhältniß der Philosophie in Hinsicht auf die Erkenntnißquellen und das Fundament derselben — nicht an unrechter Stelle seyn.

Wir unterscheiden fünf Epochen. Drei davon sind schon angegeben: 1. die griechische — die Epoche der ersten Erfindung, der freiesten Selbstständigkeit und Entwicklung — der wilden, natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft; daher neben den vortrefflichsten, musterhaftesten Productionen auch alle Ausschweifungen derselben. —

2. Die alexandrinische — die Epoche der größten, heftigsten Gährung aller bekannten höhern Ideen, des Suchens und Streitens nach Offenbarung und um Offenbarung, über ihre Aechtheit, und wie sie zu erklären. — Es ist die Zeit des Hin- und Herschwankens zwischen den verschiedenen, sich für Offenbarungen ausgebenden Traditionen, des Kampfes der alten und neuen Lehre, — kurz, die Zeit der philosophisch-religiösen Revolution, wo eine neue Welt sich gestaltete.

3. Die scholastische, als die Epoche des erkämpften, festen, unerschütterlichen Glaubens; statt des vorhergehenden

ernsthaften Kampfes und Streites nur Gedankenspiel und gymnastische Verstandesübung, wo die Säule des Glaubens in sicherer, unangefochtener Ruhe festgegründet stand.

Die Philosophie dieses Zeitalters ist ihrem innern Wesen nach ein geistiges Hin- und Herstreiten über die allgemein anerkannten, unbezweifelten Wahrheiten, wegen der weitern Begründung der Principien unbesorgt, blos um den Scharfsinn zu üben; und insofern die sinnreichen Spitzfindigkeiten des spielenden, speculativen Geistes Witz sind, könnte man dieses Philosophiren über den festen, unangefochtenen Glauben auch gewissermaaßen die Philosophie des Witzes nennen.

Wir können nun die Epochen der Philosophie auch so bezeichnen:

Die erste umfaßt den Zeitraum von Thales und den ältesten Philosophen bis zu den Stoikern.

Die zweite von den Alexandrinern und Neuplatonikern bis zu dem h. Augustin und den übrigen lateinischen Kirchenvätern.

Die dritte von dem Entstehen der Vulgarsprachen und vom Scotus Erigena *) bis zu der neuen Denkrevolution und dem Wiederaufleben der griechischen Litteratur im 15ten Jahrhundert.

Die vierte — von diesem Zeitpunkt bis zu Descartes.

Die fünfte — von Descartes bis auf unsere Zeit.

Die vierte Periode nennen wir die mystische, es ist die Zeit der gegen die allzustrenge Herrschaft der Scholastik nach Freiheit strebenden Mystik, die schon in der vorigen Epoche ihren Anfang genommen, aber bisher immer nur im Dunklen existirt hatte, nun offen auftrat, und die ausgeartete Philosophie der Scholastiker bekämpfte, eine Zeit der Revolution, des Kampfes und des Streites, durchaus der alexandrinischen ähnlich, sowohl durch diesen polemischen als durch ihren mystischen Charakter. Die Philosophen dieser Zeit waren in ihren Mei-

---

*) Gewöhnlich wird der Anfang der scholastischen Philosophie mit Carl d. Gr. gesetzt, es ist aber viel richtiger, wie wir, von dem Aufhören der lateinischen Sprache im gemeinen Leben anzufangen.

nungen so verschieden, wie die alten Griechen, sie bildeten aber weniger eigentliche Schulen, sondern waren fast durch ganz Europa zerstreut. Daher, und weil sie von den Neuern durch die Bekämpfung der Scholastiker so viel vorgearbeitet, scheinen sie sich von diesen nicht zu unterscheiden; indessen ist die Gränze doch deutlich genug gezogen, wenn man nur auf das innere Wesen beider sehen will; auch schließt sich Descartes ganz und gar nicht an die Mystiker an, sondern entstand ganz für sich allein und aus sich selbst.

Die fünfte Epoche, die wir die **moderne** nennen, bedarf keiner nähern Charakteristik.

Die Scholastiker.

Die Geschichte der **scholastischen** Philosophie ist mit vielen Schwierigkeiten verknüpft; die Quellen sind hier zwar sehr gut erhalten; aber der Ueberfluß derselben ist selbst ein Hinderniß, da die Kritik noch gar nicht darauf gewandt worden. Noch fast gar nichts ist dafür geschehen, alles noch in der größten Unordnung. Manche Theologen könnten füglicher als viele Scholastiker selbst zu den Philosophen dieser Zeit gezählt werden. Meist werden auch in den wenigen historischen Behandlungen der Scholastiker die neuern, weniger bedeutenden Männer erwähnt; gerade die Lehren derjenigen, die am meisten Eigenthümliches hatten, sind sehr bald und nach und nach immer mehr in Vergessenheit gerathen, so daß gerade die wichtigsten und merkwürdigsten für die Geschichte der Philosophie uns am wenigsten bekannt zu seyn scheinen. Der gewöhnliche Begriff, den man von der scholastischen Philosophie hat, ist offenbar nur nach dem letztern Zustande derselben gebildet, als sie schon sehr in Verfall gerathen war. — Auch trifft blos die Spätern der Vorwurf der unermeßlichen, das Studium dersel-

ben gar zu sehr erschwerenden Weitschweifigkeit; die ältern haben nicht mehr und nicht weitläufiger als andere nicht scholastische Philosophen geschrieben.

Daß die scholastische Philosophie wie die alexandrinische eine synkretistische war, haben wir schon gesagt; doch war hier, wie bei den letzten christlichen Alexandrinern und lateinischen Kirchenvätern, woran sie sich anschloß, die intellectuelle Tendenz vorherrschend.

Bei einer synkretistischen Philosophie kommt es übrigens sehr darauf an, was für Werke und Elemente der alten Systeme bei ihrer Bildung im Umlauf waren; und da ist es allerdings ein schlimmer Umstand für die Scholastiker, daß sie die Quellen nicht in ihrer Aechtheit und Vollständigkeit kannten, wie das, wenn auch nicht vollkommen, doch zum Theil noch bei den Alexandrinern der Fall war.

Die ältern Scholastiker, die, wie wir gesehen, überhaupt den Vorzug zu verdienen scheinen, hatten troß dem herrschenden Synkretismus bestimmtere Ansichten wie die spätern. Ein speculativer Geist von vorzüglicher Kraft wird sich auch durch den Synkretismus durcharbeiten und eine bestimmte einseitige Ansicht auffassen. Bei den beiden ältesten bekannten Scholastikern ist dies deutlich sichtbar.

Der erste, Scotus Erigena, lebte kurz nach Carl d. Großen. Das was von ihm angeführt wird, reicht hin, zu beurtheilen, von welcher Art seine Philosophie war. Er behauptete nicht nur die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Materie, indem er sie in eine Abstraction auflöste, sondern er scheint selbst alles Seyn in Thätigkeit und Handeln aufzulösen; auch ist die Idee eines productiven Denkens ganz deutlich bei ihm.

Der folgende, Anselmus, löst nicht, wie Erigena, alles in Thätigkeit, sondern in ein unendliches, unveränderliches, nothwendiges Seyn auf; mit einiger Hintenansetzung moralisch-geistiger Prädicate, die er jedoch als christlicher Philosoph mehr bestehen ließ, als Spinoza — gab er der Gottheit die Prädicate der Ewigkeit und Unendlichkeit, des unveränder-

lichen, beharrlichen Seyns. — Dieser Versuch bedeutet nichts anders, als die nothwendige, wahre, unendliche Gottheit sey unmittelbar durch sich selbst gewiß und erkennbar. Faßt man die Gottheit von der Seite der Unendlichkeit auf, und diese als ein ewiges, unwandelbares Seyn, woraus folgt, daß alles in und durch Gott ist, so hat man einen vollkommenen Realismus. Die strenge Consequenz desselben ist aber bei christlichen Philosophen nicht zu erwarten; bei diesen findet man nur etwa eine Vorliebe und Hinneigung zu dem einen oder andern System, nicht eine Consequenz, wie bei den Griechen, wo mit der größten Einseitigkeit alle dem Glauben oder der Vernunft auch noch so anstößige Folgerungen frei und unbekümmert gezogen wurden.

Eine Annäherung zum Realismus liegt aber nun in Anselm offenbar; außerdem, daß sich dies aus dem Princip selbst ergibt, zeigt es sich auch noch darin, daß er, wie Spinoza, seine Erklärung des Daseyns des unendlichen, nothwendigen Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben an die Spitze seines Systems gesetzt hat; daß Anselm nicht die ärgerlichen, auffallenden Schlüsse daraus ziehen konnte, wie Spinoza gethan hat, versteht sich von selbst; eine solche Consequenz war, wie gesagt, bei den Scholastikern überhaupt der festen religiösen Ueberzeugung wegen nicht möglich.

Eine so entschiedene Vorliebe und Tendenz für irgend eine bestimmte philosophische Denkart, wie bei Erigena für den Idealismus, und bei Anselm für den Realismus, ist zwar noch sehr selten; jedoch finden sich unter den ältesten Scholastikern einige entschiedene Ketzer — bestimmte Materialisten oder Pantheisten, welches immerhin ein merkwürdiges Beispiel der größern Freiheit der damaligen Zeit ist.

Zu den wenigen Scholastikern, die sich durch Hinneigung zu einem bestimmten System auszeichnen, müssen wir auch noch den h. Bonaventura rechnen, der zunächst an den Anselm gränzt; er schloß sich vorzüglich an das platonische System an; seine Ansicht von der Kunst und von der Liebe athmet durchaus den Geist eines über Schönheit und Liebe philosophirenden Platoni-

kers, und dabei herrscht in dieser Philosophie die reinste, gläubigste Frömmigkeit.

Von den andern Scholastikern läßt sich, wie gesagt, gar nicht bestimmen, zu welchem System sie neigen; die Philosophie scheint ihnen nur Mittel gewesen zu seyn, in der Disputirkunst zu glänzen. Als eine Ausnahme könnte jedoch allenfalls noch Johann von Salisbury betrachtet werden, indem seine Kritik der scholastischen Philosophie, vorzüglich der nominalistischen und realistischen Partey, ganz bestimmt skeptisch zu seyn scheint und zwar in der ernsten polemischen Absicht, die Philosophie zu reformiren.

Eine gewisse Art von Skepticismus ist freilich mit der scholastischen Philosophie sehr verträglich, und war auch von früh her mit derselben verbunden, dieser ist aber von ganz andrer Natur, er hat seinen Grund blos in dem spielenden Charakter dieser Philosophie.

Wenn man über die Wahrheit nicht mehr uneins, sondern fest überzeugt ist, sie gefunden zu haben, der Philosophie also weiter nichts als eine spielende Beschäftigung mit der unbezweifelten Wahrheit übrig bleibt, so kann eine Art Skepticismus, eine Kunst über alle Materien und Meinungen für und wider zu streiten, nicht als ob man von der Sache ungewiß wäre, sondern zur eignen Uebung und Andern zum Schauspiel — sich sehr gut mit der Philosophie vertragen; daher sehen wir auch, daß die Scholastiker der Form und den Mitteln nach viel von den Skeptikern und Sophisten angenommen haben. Deswegen kann man sie aber doch nicht zu den Skeptikern rechnen; einige vergleichen ihre Disputirübungen sehr richtig mit den Turnierspielen. Ward die Vernunft durch die aufgetriebenen Spitzfindigkeiten in Verlegenheit gesetzt, so entschied man den Streit durch Autorität, d. h. durch Berufung auf den Glauben. — Läßt sich nun freilich unter der Voraussetzung, daß die Wahrheit gefunden, annehmen, daß solche Disputirspiele sehr geist- und sinnreich, eine Uebung der edelsten Kräfte des Geistes und der Form nach philosophisch gewesen: — so ist denn doch nicht zu leugnen, die Geschichte zeigt es unverkennbar, daß gerade

dieses am meisten zur Ausartung der scholastischen Philosophie beigetragen hat.

Die Streitigkeiten der Scholastiker, die in Rücksicht auf die Philosophie überhaupt, als auf die Geschichte derselben eine nähere Betrachtung verdienen, sind die über Nominalismus, Realismus und über die Individuation.

Die Streitfragen über die ersten Punkte waren die: Ob die Allgemeinheiten (Universalia) der Dinge außer dem menschlichen Verstande wirklich existirten, und Realität hätten, oder ob sie nur in dem Verstande, und blos dem Namen, nicht der Sache nach existirten.

Die Nominalisten behaupteten, die Allgemeinheiten seyen nur Begriffe und Worte, hätten blos in dem menschlichen Verstande, außer demselben aber keine Realität. — Die Realisten: die Allgemeinheiten seien nur außer dem menschlichen Verstande reell und geltend.

Dies ist auch im Allgemeinen das Wesentliche, worauf es bei den beiden Partheien im Gegensatz ankommt, die Modificationen rc. kommen hier nicht in Betrachtung.

Der Streit betrifft gerade den Punkt, den wir als den Sitz der Hauptschwierigkeit des platonischen Systems angegeben haben, indem wir sagten, daß, so einleuchtend für den Verstand und so annehmlich für Moral und Kunst die platonische Ideenlehre auch sey, das Verhältniß der Ideen zu den allgemeinen Begriffen und dieser zu den Realitäten zu bestimmen, eine sehr große Schwierigkeit wäre.

Wie der Streit eigentlich entschieden worden, läßt sich nicht genau bestimmen, die spätern Scholastiker suchten, um ihn zu beschönigen, immer nur ein Mittelverhältniß auf, wodurch beide Fragen scheinbar vereinigt wurden.

In Rücksicht auf die Nominalisten läßt sich sagen: da sie den abstracten Begriffen nur ideelle, keine äußerliche Realität geben, die ideelle Welt von der sinnlichen, reellen ganz trennen, scheinen sie zu den intellectuellen Dualisten zu gehören.

Ja, insofern sie jene Begriffe nur als Sammelbegriffe der einzelnen, reellen Individuen ansahen, und ihnen selbst alle

Realität absprachen, könnten sie auch Empiriker zu seyn scheinen.

Die Realisten dürften Idealisten genannt werden, weil sie den abstracten Begriffen auch außerideelle Realität und Allgemeinheit an und für sich beimaßen; zudem ist diese Lehre mit dem Prinzip der productiven Denkgesetze verwandt, wie es Aristoteles und die Stoiker, nur unter verschiedenen Ausdrücken, jener als Formen, diese als zeugende Begriffe vorgetragen — indem jene Begriffe ja nichts anders sind als Allgemeinheiten, die zugleich Realitäten sind.

Doch je nachdem die Streitfrage über Realität genommen wird, könnte man hier auch wohl eine Annäherung zum Pantheismus finden.

Die andere Streitfrage über das Prinzip der Individuation, was es sey, das das Ding zum Ding mache? ist auch vom größten Interesse und gehört gewiß zu den schwierigsten der ganzen Philosophie. Selbst in dem aristotelischen Systeme, wonach sich doch die Individualität noch am besten erklären ließ, macht es die größten Schwierigkeiten. Er setzt, wie wir wissen, die Natur der Dinge in Form, Materie und Privation; die Materie ist ihm nichts, als Möglichkeit, die Privation das, wodurch die Schranken des Wirklichen bestehen, wodurch das Wirkliche bestimmt wird — das Wirkliche selbst aber besteht in den substantiellen Formen. Nach dieser Ansicht wäre also die bestimmte Wesenheit eines Dinges eigentlich immer in der Privation zu suchen, demnach die Quelle der Individualität etwas Negatives. Dadurch entstände nun aber der größte und wohl unauflösbare Widerspruch mit der gewöhnlichen Lebensansicht, gemäß der das Individuum als etwas Positives, ja als das Positivste betrachtet wird. Doch die Scholastiker bemühten sich nicht einmal die Individualität rein aristotelisch zu erklären, sie setzten das Prinzip der Individuation bald in die Materie, bald in die Form, bald in beide, daher finden wir hier gar die höchste Verwirrung und Verschiedenheit. —

Der Hauptgrund, warum die Streitigkeiten über die Individuation sowohl als über Nominalismus und Realismus bei

den Scholastikern nicht entschieden wurden und werden konnten, liegt in dem Charakter der scholastischen Philosophie überhaupt, deshalb sind uns auch diese Streitigkeiten zur Charakteristik der Scholastik von der größten Wichtigkeit. —

Dieser Charakter besteht aber mit Rücksicht auf den Inhalt in den beiden Streitfragen, sowie in der scholastischen Philosophie überhaupt, in dem höchsten Grade von Abstraction. — Schon den Griechen (d. h. den spätern) kann man vorwerfen, daß ihre Philosophie zu abstract war, und gar zu wenig ins Leben eingriff; bei den Scholastikern aber war dies in einem unvergleichbar stärkern Grade der Fall; ihre Philosophie war hauptsächlich Ontologie, Lehre vom Wesen des Dings. Mit dem Begriffe des Dings (ens) steht und fällt die ganze scholastische Philosophie. Eben wegen diesem ihrem Haupt- und Grundbegriff war es den Scholastikern unmöglich, mit ihrer Philosophie in speculativer Rücksicht auf's Reine zu kommen. Die Unstatthaftigkeit dieses Begriffs als speculativen Princips haben wir schon gezeigt und werden sie späterhin noch ausführlicher zeigen. Die Veranlassung, daß die Scholastiker ihn an die Spitze ihrer Philosophie setzten, war nicht allein ihre Neigung zur Abstraction überhaupt, sondern auch noch der besondere Umstand, daß sie von der aristotelischen Logik ausgingen. Daher kann man eigentlich sagen, sie haben ihn von den Griechen geerbt; bei diesen war er bei Seite gesetzt geblieben oder vorausgesetzt worden; die Scholastiker hoben ihn erst recht heraus und bildeten ihn zu den ungeheuersten, verderblichsten Spitzfindigkeiten aus.

Die aristotelische Logik trug überhaupt zu der eigenthümlichen Entwicklung der scholastischen Philosophie außerordentlich viel bei, vorzüglich durch die Sätze des Grundes und des Widerspruchs, die beide auf dem Begriffe des Dings beruhen.

Den Begriff des Dings hatten die Scholastiker nicht allein auf das feinste subtilisirt und bis zur höchsten Abstraction erhoben, sondern er ist auch schon an und für sich eine über alle Maaßen abstracter Begriff; gleichsam wie der Begriff des Lebendigen, wenn man den Begriff Leben davon wegdenkt. Aber eben

in der Abstraction von allem Individuellen suchten die Scholastiker das erste und höchste ihrer Philosophie, darum erhoben sie auch die drei Begriffe: Etwas (Ding), Eins und Nichts zu den Grundprincipien derselben; nur wechseln sie freilich darin, wie sie das eine dieser Abstracte über das andere setzen; Einige behaupteten Eins sei ein höherer Begriff als Ding, andre anders.

Die Scholastiker hatten einen ganz falschen Begriff von den Individuen; sie verstanden darunter die Einzelnheiten im Gegensatze der Gattungen und Abstracte; was einem Gattungsbegriff, einem Abstractum untergeordnet ist, war ihnen ein Individuum.

Nach dem wahren Begriffe des Individuums, den wir hier postuliren müssen, ist es aber ein organisches Wesen; alles was Individuum genannt werden mag, ist eine organische Einheit und jede organische Einheit ein Individuum.

Aus dieser Voraussetzung, daß Individuum ein lebendes, organisches, zur Einheit verbundenes Wesen bedeutet, folgt nun auch, daß die wahren, nicht willkürlich gemachten Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe, d. h. die der Mensch nicht zu praktischem Zwecke, oder nach Eindrücken gemacht hat, sondern die in der Natur begründet sind, eben so gut Individuen genannt werden können, als die Einzelnheiten; es ist da alles individuell und Individuum, nur daß das größere das kleinere enthält und einschließt.

Um die Frage von der Gültigkeit der abstracten Gattungsbegriffe in Rücksicht auf die Realitäten befriedigend zu beantworten, hätte man nur universelle und abstracte Begriffe unterscheiden müssen; beide sind allgemeine, aber die ersten positive, (durch Verbindung) die andern negative, (durch Hinwegdenken entstanden) — die abstracten Begriffe der Scholastiker sind, eben weil sie abstracte Begriffe sind, durchaus inhaltsleer, ohne alle Gradation, und dies ist es eben, worum sich das Wesen der scholastischen Philosophie immer gedreht hat; da ihr Begriff des Dings, wie gesagt, die allerhöchste Abstraction, schlechterdings ohne Inhalt ist. Deswegen haben sie denn auch den Streit nie

auf eine befriedigende Weise zu schlichten vermocht. Nimmt man aber universelle, positive, wirklich in der Natur begründete Begriffe, so wird die Schwierigkeit bald aufgehoben seyn, indem man diesen ohne den geringsten Anstand auch außer dem menschlichen Geiste Realität zugestehen muß.

Mit der so über alle Maaßen abstracten Ontologie der Scholastiker hing auch ihre Theologie zusammen; ihre dialectische Ontologie war zugleich speculative Theologie, ihre Theorie des Dings überhaupt zugleich die des vollkommensten Dings, der Gottheit. Hier entstand aber auch die Frage, ob das vollkommenste Ding unter die Gattung des Dings überhaupt gehöre? eine große Schwierigkeit, weil dies der Würde der Gottheit allzu sehr widersprach; daher stritt man auch heftig dagegen. — Uebrigens konnte ihre Theologie als ausgehend von dem Begriff des vollkommensten Dings sehr gut mit ihrer Ontologie verbunden seyn: denn wie diese, auf durchaus abstracten, negativen Principien beruhend, eine negative Theorie war, so war auch ihre Theologie nach jener Prämisse eine bloß negative Theologie; denn der Begriff des Dings, verbunden mit dem des Unendlichen, giebt immer nur einen ganz negativen Begriff.

Es kann gar nicht fehlen, wenn der Begriff des Dings leer und inhaltlos ist, wie wir dies noch näher zu zeigen haben, so müssen auch alle daraus abgeleiteten Begriffe leer und inhaltelos seyn. Ist der ganze Inhalt der scholastischen Philosophie nichts als leere Abstraction, und setzt sie die höchste Vollkommenheit in den höchsten Grad seiner Abstraction und Leerheit; so folgt nothwendig, daß auch ihr Begriff der Gottheit durchaus leer und ohne allen reellen Inhalt ist, wodurch denn die Verirrung dieser Philosophie ins klarste Licht gesetzt wird e).

Aber nicht allein dadurch, daß die scholastische Philosophie sowohl in Form und Methode, als selbst im Inhalt über alle Maaßen abstract und leer war, mußte sie die größten Streitigkeiten veranlassen, sondern wenn wir sie auch nur historisch betrachten nach den Materialien, woraus sie entstanden, wie sie aus so verschiedenen Systemen und Meinungen in scheinbarer Ruhe und Frieden zusammengesetzt war, durch welche Zusam-

menstellung aber die Widersprüche nicht nur nicht gehoben, sondern nur noch vervielfältigt wurden, — so ist einleuchtend, daß sie in speculativer Rücksicht nie zur Beruhigung führen konnte, sondern einen unerschöpflichen Stoff zu endlosen Streitigkeiten in sich trug. Eine solche in ihren ersten Gründen auf einer falschen Verschmelzung wesentlich verschiedener, widersprechender Systeme beruhende, — dabei blos von Abstractionen ausgehende, blos Abstractionen suchende Philosophie mußte unvermeidlich bald ausarten.

Was äußerlich zu dem schnellen Verfall der scholastischen Philosophie beigetragen, war **erstens** die großartige Politik der Päpste selbst, die fast alle Anfechtungen der Religion duldete. Schon von den ältesten Scholastikern kommt, obschon sie die aufrichtigsten Christen waren, manches der Art vor; alle, die von einer eignen, abweichenden Ansicht ergriffen wurden, traten zugleich als Lehrer der Religion auf, daher das Merkwürdigste hiervon wohl in der Ketzergeschichte zu finden ist. Diese anfangs so große Freiheit wurde nachher, als sie viele Mißbräuche veranlaßt hatte, immer mehr und mehr beschränkt, und durch eine manchmal übertriebene Strenge ersetzt; — überhaupt schadete die spätere allzuweltliche Politik der Päpste sehr.

Was **zweitens** zu der Ausartung der scholastischen Philosophie sehr viel beitrug, war, daß sie ihren Sitz vorzüglich in **Paris** hatte, hier die Disputirkunst gebildet und am meisten ausgeübt wurde; Paris hat wirklich mehr Einfluß auf diese scholastischen Turnierspiele gehabt als das ganze übrige Europa. Es scheint schon damals gerade derselbe Parthei- und Sektengeist, dieselbe Modesucht geherrscht zu haben, wie sie den Franzosen eigen ist, und wie man es in den neuern Zeiten an den Encyclopädisten bemerkt hat, vielleicht damals noch in einem höhern Grade. Das Streben nach etwas Neuem, Auffallenden, Glänzenden in der Disputirkunst, blos um Aufsehen dadurch zu erregen, war allgemein, und zugleich mehr oder weniger mit demselben Hochmuth und Despotismus verbunden, wie er bei den Neuern herrscht.

Der **dritte** schädliche Umstand war endlich die Bekannt-

schaft mit der arabischen Philosophie. Hiemit soll jedoch der arabischen Philosophie der Stab nicht gebrochen werden; was das Bedeutendste davon zu seyn scheint, ihre Mystik kannten die Scholastiker so wenig, vielleicht noch weniger wie wir *). Es ist hier blos die Rede von dem durch arabische Aerzte commentirten Aristoteles. Diesen lernte man im zwölften Jahrhundert kennen; welchen wichtigen Einfluß diese Commentare auf die nachherige, ungemessene Bewunderung des Aristoteles gehabt, wird man einsehen, wenn man weiß, daß die Araber eben sich durch einen auf stupidem Aberglauben gegründeten Enthusiasmus für Aristoteles auszeichnen; er war ihnen so viel, als der menschliche Verstand selbst. Bisher hatten die Scholastiker sich nie auf die Autorität eines Philosophen, sondern blos auf den Glauben bezogen, jetzt aber fing man an, den Aristoteles fast noch über diesen zu setzen, und durch denselben einen alles freie Selbstdenken gewaltsam unterdrückenden Despotismus auszuüben.

Um die scholastische Philosophie zu dem zu entwicklen, was sie hätte werden können, und ihr eine lange Dauer zu sichern, hätte man sie mit der Rhetorik und Poesie in Beziehung setzen müssen. Eben weil die scholastische Philosophie keine hervorbringende, sondern eine blos spielende, keine Philosophie der ersten Untersuchung, sondern vielmehr der Darstellung und Verschönerung des Gefundenen, eine blos spielende, witzige Geistesbeschäftigung war, wäre ihr Hauptelement die Poesie gewesen.

Bei einer Philosophie, wo, wie bei dieser, der Inhalt vollständig gefunden ist, bleibt weiter nichts übrig, als die Ausbildung der Form, aber nicht als Methode, sondern als Darstellungsform zu verstehen, die an Rhetorik und Poesie gränzt; — daß die scholastische Philosophie diese Richtung nicht nahm, verhinderte ihre allzu große äußere Trennung von der Poesie, als welche sich in der lebenden Sprache äußerte, während die

*) Wer sich hiermit näher bekannt machen will, sehe Tholucks Schrift über die morgenländische Mystik nach. W.

Philosophie durch die todte lateinische Sprache von allem Leben streng für sich abgeschlossen war; es blieb also nichts weiter übrig, als die Spitzfindigkeiten bis ins Unendliche zu übertreiben.

Die Möglichkeit einer poetischen Entwicklung zeigt uns übrigens das Beispiel des Dante, der in der Philosophie gewiß viel eigenthümliches gedacht und erfunden hat, und eben sowohl zu den scholastischen Philosophen als zu den Dichtern des Mittelalters zu rechnen ist. — Selbst auch die Art, wie die Philosophie in seinem Werke vorkommt, ist ganz scholastisch — erst Einwürfe und Gründe pro et contra, dann die Entscheidung durch Autorität oder Vernunft.

Die Mystiker.

Sie werden also genannt wegen der großen Annäherung ihrer, aus innerer Anschauung oder höhern Offenbarung geschöpften, Philosophie zum Geheimnißvollen; sie unterscheiden sich schon dadurch von den Scholastikern; diese waren wohl dunkel, spitzfindig, subtil, aber nicht mystisch.

Die Geschichte der mystischen Periode scheint zwar leichter abzuhandeln zu seyn, als die der scholastischen; allein alles, was von den Schwierigkeiten der Geschichte der alexandrinischen Periode gesagt worden, ist hier fast noch mehr der Fall. Durch die Verfolgungen, welche die Mystiker ausstehen mußten, sind manche ihrer Werke verloren gegangen, oder doch sehr selten geworden; auch läßt hauptsächlich, weil sie keine Schule bildeten und ohne allen Zusammenhang über ganz Europa verbreitet waren, diese Periode sich weder von der vorhergehenden noch von der nachfolgenden hinlänglich unterscheiden.

Eigentlich ist auch für diese vierte Periode überhaupt sehr wenig geschehen. Brucker hat nur Bruchstücke gesammelt und nicht aus den Originalquellen; Tiedemann ist, wiewohl sehr

mangelhaft, doch noch der beste und einzige, auch ist Cramers Abhandlung über die scholastische Philosophie als Anhang zu Bossuets Universalgeschichte interessant.

Schon aus dem frühern Mittelalter schreibt sich neben der auf den Schulen allgemein herrschenden Scholastik eine Kette von Mystikern her, welche originelle, auf innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen gegründete, immer sich auf das Höchste, das Göttliche beziehende, Meinungen vortrugen, und, sobald der bisherige harte Druck und die Herrschaft über den menschlichen Geist nur einiger Maaßen gebrochen und die Freiheit wieder hergestellt war, plötzlich in großer Menge hervortraten, wie es im Occidente vorhin noch nicht geschehen. Sie suchten nicht allein die Mystik allgemein zu verbreiten, sondern auch die Scholastik zu bestreiten und die Philosophie überhaupt zu reformiren; daher könnte man diese Epoche auch sehr gut die reformatorische nennen, es war, wie früher gesagt, eine Epoche der Revolutionen, und hat hierdurch, so wie durch die Mystik und vorzüglich das Wiederaufleben der Kabbalah Aehnlichkeit mit der alexandrinischen.

Mit den Scholastikern sind die Mystiker blos insofern gleich, als ihre Philosophie eine intellectuelle ist, verschieden, insofern sie, wenn gleich mit der Religion, aber nicht mit der Orthodoxie übereinstimmten. Sie ließen sich nicht, wie die Scholastiker durch Autorität binden, sondern setzten an deren Stelle die innere Anschauung und Freiheit des an keinen Buchstaben gebundenen Denkens. Auch in der Form waren sie absolut das Gegentheil der Scholastiker; lebendige, innere Anschauung, die sie als die höchste Erkenntnißquelle den Abstractionen und der Autorität der todten Scholastik entgegensetzten, war mit der größten Bildlichkeit des Ausdrucks und mit einem weit größern, kühnern Schwung und Charakter in der Form überhaupt verbunden, als sich irgend etwas bei den Scholastikern findet.

Die bei der griechischen Philosophie angewandte Unterscheidungsart nach den Gattungen der Philosophie läßt sich bei den Mystikern eben so wenig wie bei den Scholastikern und Alexan-

drinern ausüben. In der mystischen Epoche herrschten zwar auch nur gerade die drei höhern Arten der Philosophie, aber gerade wie in der zweiten und dritten, in einem gar zu chaotischen, synkretistischen Zustande. Ja, mit dem Fortschreiten der Philosophie nahm in diesen drei mittleren Epochen die Mischung und Unreinheit der Systeme wohl noch zu, so daß man in der letzten schwerlich noch eine Ansicht und ein System von solcher Bestimmtheit, wie das Plotinische, auffinden dürfte, man müßte dann etwa den Giordano Bruno ausnehmen, der allerdings ein sehr entschiedenes System hatte, aber dennoch jenem nicht zu vergleichen ist.

Was die Schwierigkeit, die Mystiker nach den Gattungen der Philosophie zu unterscheiden, noch vermehrt, ist die außerordentliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ihrer Ansichten. Man wird daher eine richtigere Uebersicht erhalten, wenn man mehr auf den Charakter und die Form, als auf die Principien dieser Philosophie sieht.

Demnach zerfällt nun diese Periode in Mystiker — Polemiker — und Philologen.

Diejenigen Mystiker, welche vorzüglich die Scholastik bestritten, könnte man auch wohl Skeptiker nennen, indessen geht dies doch deswegen nicht an, weil sie nicht, wie die Skeptiker der Alten, die Wahrheit selbst, sondern nur eine bestimmte Philosophie angriffen; sie heißen also schicklicher Polemiker, — wenn sie allgemein geltende Wahrheiten bestritten, war es höchstens nur eine unvermeidliche Nebensache; die Skepsis war gar nicht ihr eigentlicher Zweck, sie hatten nur den allgemeinen Zweck, auch die Schwäche des menschlichen Verstandes zu zeigen und daraus zu erweisen, daß es keine andere Wahrheit und Gewißheit gebe als Offenbarung. Auf diese Weise waren sie den eigentlichen Mystikern sehr günstig, indem sie nur auf einem andern Wege negativ zu demselben Ziel führten, was die Mystiker durch ihre positive Lehre bezweckten.

Bei dem allgemeinen Bekanntwerden der griechischen Litteratur in dieser Zeit fiel man, da nun einmal (wiewohl irrig) Aristoteles mit den Scholastikern für eins gehalten wurde, (und

wohl noch aus andern erklärlichen Gründen) am begierigsten auf Plato; aber diese Bekanntschaft mit einem alten System führte immer weiter auch auf andere. Weil nun der Kreis der philosophirenden Vernunft so beträchtlich erweitert war, und der Versuch der Mystik, die platonische oder neuplatonische Philosophie an die Stelle der scholastischen Philosophie zu setzen, dem Charakter und der Denkart mancher Philosophen nicht entsprach, so konnte es nicht fehlen, daß einige auf andere alte Systeme verfielen, die sie erneuerten und aus der Vergessenheit hervorzogen. So versuchten sie z. B. die alte materialistische und pantheistische Ansicht wiederherzustellen; diese sind mit Recht Kritiker und Philologen zu nennen, da sie mit dem Geschäfte der Wiederherstellung der alten Philosophie Sprachkunde und Gelehrsamkeit verbanden.

Der ausgezeichnetste unter diesen war wohl Marsilius Ficinus, der blos das platonische und plotinische System wiederherstellte und commentirte: doch im Ganzen kann man eigentlich alle Philosophen dieser Epoche philologische Philosophen nennen, besonders gilt es in einem hohen Grade von Picus, von Mirandula und Reuchlin, welche an der Spitze der eigentlichen Mystiker standen. —

Wir wissen, daß diese alle von der Kabbalah ausgingen, wenigstens die ersten Principien derselben annahmen und daraus die Bücher Mosis zu erklären suchten, in welchen sie diese Philosophie sehr irrig zu finden glaubten, — woher sie denn auch Mosaiker genannt werden. — Die Kabbalah ist im wesentlichen nichts anders, als das orientalische Emanationssystem; nur durch die Ausführung und Anwendung auf die Bücher Mosis und das alte Testament überhaupt verschiedenartig modificirt. —

Für die Geschichte der Speculation bietet daher die mystische Philosophie eben kein großes Interesse dar, indem sie ja eigentlich von der alexandrinischen gar nicht verschieden ist.

Indessen muß man doch immer gestehen, daß das Emanationssystem im Gegensatz der dürren, todten, seelenlosen Scholastik späterer Zeit weit fruchtbarer und lebendiger erscheint; so wie denn überhaupt das freiere, lebendigere Wesen der pla-

tonisch-plotinisch-kabbalistischen Philosophie der Mystiker vor dem abstracten, formlosen Dogmatismus der Scholastiker den Vorzug verdient; man braucht auch nur beide gegen einander zu vergleichen. Während wir bei den Mystikern die größte Mannigfaltigkeit und jeden seinen eigenen Weg gehen sehen, sind sich die Scholastiker, trotz ihrer vielen großen Streitigkeiten, im wesentlichen fast alle gleich, wie natürlich, da bei einem blos abstracten, überhaupt formlosen System alle Mannigfaltigkeit nothwendig wegfällt, alles durchaus einförmig wird.

Was die Kabbalah selbst betrifft, so ist zwar gewiß, daß eine philosophische Lehre bei den Juden durch Tradition existirte, die sehr mystisch war, und die sie unter diesem Namen als eine geheime Philosophie göttlichen Ursprungs und von dem höchsten Alterthum (von Erschaffung der Welt her) zu besitzen sich rühmten.

Ueber das eigentliche Entstehen dieser Philosophie ist man aber noch gar nicht aufgeklärt; man weiß nicht, und es läßt sich nicht entscheiden, ob sie, die von dem Geist des alten Testaments weit entfernt, durchaus viel künstlicher und spitzfindiger ist, ein eigenthümliches Product der Hebräer sey, oder ob ihr Ursprung bis zu den Zeiten heraufsteige, wo die Juden mit den Persern und Magiern in Verkehr standen, oder ob sie aus der griechisch-alexandrinischen Philosophie geschöpft worden, oder endlich, ob sie vielleicht gar aus allen diesen drei Quellen zusammen entstanden sey f)? Genug, das System der Emanation ist in dem ganzen Orient unter den verschiedensten Formen so allgemein verbreitet, daß man nicht annehmen kann, ein jeder, bei dem es sich in einer eignen Gestalt zeigt, habe es erfunden, sondern man es viel natürlicher aus einer gemeinschaftlichen Quelle herleiten muß; so viel scheint übrigens ausgemacht, daß die ältesten eigentlichen Kabbalisten nicht älter, als aus dem ersten Jahrhundert nach Christus sind.

Neben dem Mirandula und Reuchlin zeichnen sich noch unter den Kabbalisten und Mystikern **Cornelius Agrippa** (aber auch als Skeptiker) und der Engländer **Fludd** aus, dieser hat jedoch in seinem wesentlichen Prinzip nichts merkwürdiges und ist wohl mehr in physikalischer Hinsicht bekannt.

Der bedeutendste von diesen allen ist offenbar der spätere Jacob Böhme, dem man unter den Philosophen dieser Periode überhaupt wohl die erste Stelle einräumen könnte. Seine Quelle war die h. Schrift, doch wurde er durch Paracelsus mit einigen Ideen des Emanationssystems bekannt, wie sie in den kabbalistischen Systemen vorgetragen wurden; es kann sogar seyn, daß er die Schriften des Picus selbst gelesen hat, überhaupt scheint er nicht so unwissend gewesen zu seyn, als man gewöhnlich glaubt, das meiste hat er jedoch ganz aus sich selbst geschöpft durch innere Anschauungen und Eingeburg des Genius.

Er ist ohne Zweifel der umfassendste, reichhaltigste und mannigfaltigste von allen Mystikern; er verbreitet sich über alle Theile, die von andern nur einzeln bearbeitet oder ganz unberührt gelassen worden, er erklärt nicht allein, wie Picus von Mirandula, die Schrift allegorisch, um den religiösen Begriffen und Vorstellungen eine höhere Bedeutung zu geben, sondern er drang auch so tief in das Wesen der Physik, als Fludd und Paracelsus nur mochten, und brachte ein System, oder, wenn man so nicht sagen will, eine vollständige Darstellung der Principien der gesammten speculativen Philosophie zu Stande *). Sein System ist eine wesentliche und zwar harmonische Vereinigung und Verschmelzung der drei intellectuellen philosophischen Ansichten. —

Insofern er im allgemeinen ein Emanationssystem vorträgt, ist er freilich Pantheist, insofern er es aber ausführlicher entwickelt, und mit seiner Construction der Natur in Verbindung setzt, ist er, obwohl dem Anschein nach Realist, doch zugleich im höchsten Grade ein Idealist. Er löst nicht nur den Begriff der Materie und Körperlichkeit ganz auf und betrachtet den Körper als Wirkung geistiger Grundkräfte, als Allegorie und lebendigen Ausdruck der geistigen Natur, sondern wir finden

*) So weit dies auf der excentrischen Bahn des Philosophirens außer der Kirche möglich ist. W.

bei ihm auch fast alle idealistischen Begriffe, Formen und Wendungen, welche aus der innern Anschauung der Ichheit hervorgehen, kurz alle wesentlichen Grundlagen des subjectiven Idealismus, freilich nur zerstreut, nicht in der Ordnung und in dem Zusammenhange, wie in dem eigentlichen Systeme des subjectiven Idealismus.

Wir finden eben so bei ihm die Prinzipien des objectiven Idealismus: seine Ansicht des Urwesens ist die einer unaufhörlichen Thätigkeit, eines durchaus Beweglichen, nie Ruhenden und Beharrenden; er erklärte die Gottheit gerade zu als immer thätig, nie ruhend und beharrend. Ja, eigentlich ist er mehr objectiver als subjectiver Idealist, zu jenen gehört er wenigstens gar nicht, welche die Philosophie auf die menschliche, bedingte Ichheit beschränken wollen, sondern seine Philosophie ist offenbar Idealismus der unbedingten Ichheit; so könnte man sie auch am kürzesten charakterisiren. Sie beruht nicht blos auf der eignen innern Kraft und auf einer künstlichen Methode, sondern lediglich auf höherer Anschauung und Eingebung; deshalb steht Böhme auch den Mystikern näher und wird zu ihnen gezählt. Dem Inhalt nach ist seine Lehre Philosophie der unbedingten Ichheit, der Form nach eine Philosophie der Offenbarung; — und eben gerade in dem Elemente der Offenbarung bestände ihr Vorzug vor der neuern Philosophie, wenn dieses Element nur nicht von subjectiven Lichtnebeln und Regenbogenkreisen umgeben wäre, sie zeigt uns aber dennoch, wie dem Menschen, dem es mit christlichem Ernst um die Wahrheit zu thuen ist, blos sich selbst überlassen, ohne alle Anstrengung und äußere Hülfsmittel, nur Gott und der guten Sache vertrauend, eine ungewöhnliche Erkenntniß gleichsam von selbst zufällt; während wir bei andern neuern Philosophen sehen, welch hoher Grad von Wissen zwar ohne weitere Begeisterung, blos durch die künstliche Anstrengung des Geistes allein aus eigner Kraft und Freiheit hervorgebracht werden kann, wie aber doch die Anstrengung allein nicht immer hinreicht, da es viele Stellen giebt, wo der Mangel höherer Anschauung sich deutlich offenbart. — Doch haben wir an Böhme's Schülern auch wieder

ein Beispiel, daß man so wenig, als man von der Anstrengung allein etwas erwarten kann, eben so wenig sich ohne alle Methode blos der Eingebung des Genius überlassen dürfe. Bei dieser so durchaus religiösen Gestalt von Böhme's Lehre, da er sich so ganz nicht allein in Styl und Sprache, sondern auch selbst im Inhalt an die h. Schrift anschließt, bedarf es einer Rechtfertigung, daß wir ihn einen Philosophen nennen, zumal er selbst auch gar nicht als solcher auftrat; sein erstes Werk, Aurora, kündigt sich durchaus als eine religiöse Schrift gleichsam als eine neue Bibel, ein neues Evangelium, keineswegs als eine philosophische Lehre an; wenn er freilich später eine wissenschaftlichere Tendenz in seiner Philosophie zeigt, das Product seiner Offenbarungen und Eingebungen ein Wissen von Gott nennt, so ist es denn doch immer (wie alle seine Schriften) ein mehr religiöses als philosophisches Werk, er sieht es auch selbst so an, spricht darin vollkommen als ein Begeisterter, man möchte sagen, als ein Religionsstifter.

Indessen kann doch dieses alles kein Grund seyn, Jakob Böhme'n nicht unter die Philosophen zu rechnen, besonders da sein Bestreben einzig auf Erkenntniß, blos auf das Innere, Geistige, keineswegs aber auf das Aeußere, auf wirkliche Stiftung einer Secte und kirchlichen Verfassung gerichtet war, so sehr er auch hie und da in der Form mit einem Religionsstifter Aehnlichkeit hat; — die höchste Philosophie kann nichts anders seyn als Wissenschaft von der höchsten Realität d. h. von der Gottheit, ihrer Natur und ihren Verhältnissen; — diese ist aber eben Theosophie und nicht ohne Bezug auf die Offenbarung möglich; in der höchsten Philosophie ist daher, als auf das Wissen dessen gehend, was das eigentliche Wesen und der Grund aller Religionen ausmacht, nothwendig Religion und Philosophie verbunden. Daß sich dies nun auch in der Form und in der Sprache zeigt, folgt ganz natürlich. — Wenn die Erkenntnißquelle einer Philosophie nicht die eigene, natürliche, künstlich entwickelte Vernunft ist, sondern eine übernatürliche, höhere Offenbarung, so kann sie auch nicht in der Form der natürlichen oder künstlichen Ver-

nunft erscheinen, sondern sie muß mehr oder weniger den Charakter der durch Offenbarung entstandenen h. h. Bücher an sich tragen, und insofern würde denn endlich die ganze biblische und religiöse Form des Böhme gar noch konsequenter und angemessener seyn, als die Form andrer sich auf Offenbarung berufenden Philosophen.

Deswegen können wir aber doch nicht läugnen, daß diese religiöse Form eben Böhme's Lehre für den eigentlich philosophischen Gebrauch ungeschickt macht und verhindert, daß sie keinen Einfluß auf die Philosophie haben kann; sie müßte dafür in die der Philosophie eigne Form übertragen werden; (wenn es übrigens nicht noch eine Frage ist, ob die Philosophie eine eigne Form haben soll und haben kann) dann erst könnte auch diese Lehre als Philosophie vollständig beurtheilt werden. Genug aber, so viel läßt sich sagen, wenn auch Böhme's Form nicht mit der philosophischen Lehrmethode übereinstimmt, so ist doch der Inhalt seiner Lehre eine erhabene Philosophie und von ganz idealem Charakter, sie ist im hohen Sinne das, was er selbst davon aussagt: Wissenschaft von Gott. Bei keinem andern Philosophen der neuern Zeit finden wir so viel Aufschlüsse über die verschiedenen Kräfte der Gottheit, über die inneren Verhältnisse derselben so viele Bestrebungen, gleichsam ihr Werden, ihre Geschichte, ihre mannigfaltigen Veränderungen und Verwandlungen darzulegen, als eben hier. Es ist freilich darum nur noch ein Ringen um vollständige Gotteserkenntniß, indessen enthält sie doch von allen Philosophieen die meisten Bruchstücke und Mittel dazu, und stimmt, wie gesagt, ganz mit der Ideal-Philosophie überein, denn Theosophie kann nur mit Idealismus verbunden seyn; als welcher alles Körperliche aufhebt und keine andre Realität anerkennt als die des Bewußtseins und des Geistes; wo dagegen der Geist nur als ein Product körperlicher Kräfte betrachtet wird, kann alle Wissenschaft von ihm nur Physik seyn; — und so wie auf diese Art einerseits Theosophie nothwendig Idealismus ist, so führt andrerseits der Idealismus immer zur Theosophie, als dem höchsten Princip des Geistes.

Daher nennen wir auch Böhme's Lehre mit Recht das größte, tiefste, eigenthümlichste, vortrefflichste Werk des Idealismus; das Aelteste und Neueste, was in der wahren Philosophie erdacht worden, das Speculativste von Plato und von Fichte findet sich unter andern Ausdrücken und Beziehungen in Böhme vereinigt; seine Theosophie athmet christlichen Geist; sie entstand aus dem Christenthume, und schließt sich so an die h. Schrift an, daß man sie nicht nur blos als einen Commentar betrachtet, sondern daß sie sogar als eine Fortsetzung derselben angesehen worden ist. Dies Anschliessen an das Christenthum ist um so wichtiger, als es wohl das meiste zu der so durchaus idealistischen Ansicht des Böhme beigetragen hat; das Christenthum ist nämlich als auf die Oberherrschaft des Geistes über den Körper und die Nichtigkeit der Sinnenwelt gegründet, eine ganz idealistische Religion und zeichnet sich eben dadurch, daß es dies auf die vollkommenste Weise lehrt und ausführt, von allen andern am meisten aus.

Auch in der Anwendung des Idealismus auf die Natur und in der tiefen Beziehung des menschlichen Gemüths auf dieselbe hat Böhme Dinge geahndet und errathen, worauf man in unsern Zeiten durch den Weg der Erfahrung nur zum Theil gekommen ist. Aber noch viel merkwürdiger und charakteristischer ist die Annäherung seiner Philosophie zur P o e s i e. Die wahre Philosophie s t r e i t e t zwar nie mit der wahren Poesie, sie äußert sich nur auf eine verschiedene Art. Indessen finden wir doch bei den größten Philosophen, auch solchen, denen wir den Namen Idealisten nicht absprechen können, wenn es darauf ankommt, ihre Meinung darzustellen, zu bestimmen und anzuwenden, in der Wahl der Ausdrücke und Bilder immer mehr oder weniger eine gerade Entgegensetzung, ja oft sogar entschiedene Feindschaft der Philosophie gegen die Poesie; — Beispiele sind Plato und Fichte; — aber Böhme schloß sich durchgängig ganz an die poetische Ansicht an; keine andre Philosophie kommt ihm darin gleich, keine ist so reich an Allegorie und sinnbildlicher Bedeutung. Plato war nicht einmal im Stande, die griechischen Gottheiten und die Mythologie so edel und tiefsinnig anzuse-

hen, als wir jetzt (es vermögen); noch viel weniger sie so tief zu deuten, wie J. Böhme das Sinnbildliche des Christenthums gedeutet hat, welches denn aber freilich auch wegen seiner idealistischen Tendenz eine höhere Deutung gestattet; eben durch diese sinnreichen, zum Theil vortrefflichen Erklärungen der christlichen Symbole und Allegorien verdient Böhme den Vorzug vor Plato, er ist ein vollkommenerer Idealist, so zu sagen, ein größerer Deuter, der mehr als alle andre Dichter und Autoren die schönsten, bedeutendsten Allegorien enthält; er besaß in hohem Grade die Empfänglichkeit für Anwehungen eines höhern Geistes g).

In Kurzem läßt sich die Philosophie des Böhme am besten also charakterisiren: die Form derselben ist religiös, der Inhalt philosophisch, der Geist poetisch. —

Wir gehen jetzt über zu der Betrachtung der beiden andern Klassen von Philosophie in dieser Epoche. — — Marsilius Ficinus, von dem wir überhaupt diese Periode rechnen bis zum Descartes, steht an der Spitze der Philologen; er bemühte sich, wie gesagt, blos den Plato und Plotin zu ediren und zu commentiren; ihm folgten in Italien aber auch in Deutschland bald eine große Anzahl; und nicht allein die vortrefflichsten Ansichten sondern auch die Verirrungen, ja die verwerflichsten Systeme der Alten fanden ihre Wiederhersteller, ein auffallender Beweis der Wiedererhaltung der Freiheit im Denken. — Gassendi erneuerte das epikuräische, Lipsius das stoische System. Am merkwürdigsten von allen ist aber wohl Giordano Bruno, der das eleatische System wiederherstellte, und auch viel eigenthümliches hatte. Das wenige, was wir von diesem unglücklichen Manne wissen, reicht nur hin, uns zu überzeugen, daß er, wie Spinoza, ein durchaus strenger Pantheist war, nicht aber seine eigentliche Ansicht und Construction des Pantheismus daraus zu beurtheilen; eine große Schwierigkeit hierbei ist, daß man alle seine Schriften vollständig zusammen haben muß, weil er, wie es scheint, mehrere frühere Behauptungen späterhin zurückgenommen hat, sein Pantheismus sich am Ende erst in der ganzen Strenge entwickelt und vollkommen ausgebil-

det hat. Trotz dieser absolut-pantheistischen Denkart, wodurch er mit der Religion in den größten Widerspruch gerieth, hatte er doch einen starken Hang zum Mysticismus, in Hinsicht der Astrologie und Magie, und muß insofern auch zu den Mystikern gezählt werden; doch steht er hier ganz allein, da seine Mystik nicht religiöser, sondern mehr physikalischer Art ist.

Er war, um ihn kurz zu charakterisiren, wahrscheinlich auf eine eigne Weise ein absoluter Pantheist mit großer Hinneigung zum physikalischen und materialistischen Mysticismus. — Seine Ideen über Astrologie und Magie sind meist sehr dunkel.

Die Polemiker sind auch einzeln sehr interessant und merkwürdig: fast alle Nationen haben deren aufzuweisen; so war bei den Franzosen vorzüglich P. Bayle, bei den Spaniern Sanchez, bei den deutschen Agrikola. Bei allen, selbst bei den spätesten, ist ein geheimer Hang zum Mysticismus sichtbar; — so scheint sich Bayle, wenn er es auch nicht geradezu bekannt hat, durchaus zu dem Mysticismus der Manichäer zu neigen. — Während man eines theils in dieser Epoche die Offenbarung und ihre Erklärung, so wie die philosophische Autorität auf die ältesten, ächten Quellen zurückzuführen suchte, fing andrerseits die Vernunft an, sich selbst zu bestreiten und zu prüfen, indem der Mißbrauch, den sie in der Zeit der scholastischen Abstractionen zugelassen, Zweifel gegen sie erregte, und leicht darauf führen konnte, die Vernunft selbst nicht nur für ein sehr gebrechliches, sondern auch schädliches Werkzeug zu halten; darin sind die freisten sowohl, wie die frömmsten, Bayle wie Huet einig. Die Vernunft bestritt sich selbst, und zeigte aus der Schwäche des menschlichen Geistes selbst die Nothwendigkeit der Offenbarung. Dies doppelte Bestreben, alle Autorität, den Glauben sowohl als die Vernunft zu bestreiten, die Philosophie sowohl als die Religion durch Zurückführung zu ihren ersten Erfindern und ältesten Quellen zu reinigen und wiederherzustellen, — kurz sich selbst zu reformiren, war in dieser ganzen Epoche herrschend.

Dahin zweckte die Polemik gegen die Scholastik und die Religion, die Bekanntmachung der Kabbalah, als der wahren

Auslegung des A. T., und der platonisch-plotinischen Philosophie als dienlich, die aristotelische zu verdrängen.

Die Philosophen dieser Zeit, welche die Scholastik in Schutz nahmen und zu retten suchten — also noch zu den Scholastikern gehören und die Reihe derselben beschließen, könnte man füglich Dogmatiker nennen. Nicht als Gegensatz einer positiven Philosophie überhaupt gegen den Skepticismus, sondern der abstracten, systematischen, orthodoxen Philosophie gegen das freiere Denken der Mystiker, Polemiker und Philologen.

Suarez, ein Spanier, war ein solcher Dogmatiker, und wird unter ihnen sehr gerühmt; er suchte das Ganze der scholastischen Philosophie zu umfassen, in ein zusammenhängendes System zu bringen und sie so in ihrem ganzen Umfange zu retten. Dies war aber ein durchaus irriges Bestreben, welches nicht gelingen konnte, da die scholastische Philosophie aus so heterogenen und widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt war. Ueberhaupt ist Suarez, so vortrefflich er in seiner Art seyn mag, doch immer nur ein Abschreiber und Compilator, gehört also eigentlich gar nicht zur Geschichte der Philosophie selbst.

In Rücksicht der Benennung Dogmatiker, wollen wir hier vorläufig noch bemerken, daß man, da dieser Name nun einmal in der philosophischen Sprache aufgenommen, ihn mehreren der spätern Philosophen beilegen könne; — insofern sie vieles aus der scholastischen Philosophie entlehnten, und ein strenges wissenschaftliches System aufstellten, wie Descartes, Spinoza, Wolf ꝛc. ꝛc. — überhaupt ist die Benennung in dem Sinne, wo die abstracte Philosophie dem freiern, bildlichern Philosophiren entgegengesetzt wird, sehr passend, und daher Wolf im höchsten Grad ein Dogmatiker, Leibnitz aber gar nicht; nimmt man Dogmatik blos als dem Skepticismus entgegengesetzt, wo denn jedes positive System dogmatisch genannt werden müßte, so läßt sich gar nichts bestimmtes dabei denken.

Uebersehen wir hier beim Schlusse noch einmal die ganze vierte Epoche, so finden wir, daß die Philosophie derselben durchaus nur ein bloßes Streben geblieben. Die Ursachen davon

sind einestheils, weil die Philosophen dieser Zeit vereinzelt und zerstreut lebten und von der andern, alten orthodoxen Systemen anhängenden, Menge verfolgt wurden, andrerseits, weil die bessern unter ihnen herausgingen aus dem Gebiete der Philosophie und sich mehr an die Religion und Theologie anschlossen, daher keinen großen Einfluß mehr auf die Philosophie haben konnten.

Wegen dem gleichen Anfangspunkt, nämlich Begeisterung gegen die noch immer nicht genug unterdrückte Scholastik und überhaupt Auflehnung der Vernunft gegen die Autorität, wird die vierte und fünfte Epoche meist in Eins geworfen, da sich doch die vierte Epoche durch das doppelte Verhältniß des philosophischen Strebens zu der ersten und letzten Erkenntnißquelle — als auf Aufsuchung und Prüfung der Offenbarung und des Glaubens durch die Vernunft, und als Prüfung und Bestreitung der Vernunft durch sich selbst, und Hinweisung auf die Nothwendigkeit der Offenbarung, — kurz durch einen allgemeinen Hang zum Mysticismus und mit diesem zum Skepticismus — von der dritten sowohl als fünften Periode ganz deutlich unterscheidet. Man könnte wohl sagen, der Geist der Prüfung war in der vierten Periode so allgemein als die Neigung zum Mysticismus, die wir auch bei den absolutesten Polemikern und selbst irreligiösen Philosophen dieser Zeit entdeckt haben. Nicht allein die orthodoxe scholastische Philosophie, sondern auch jede andere auftretende Philosophie wurde geprüft, und durchaus zeichnet sich diese Polemik aus durch ihren Zweck, auf den Glauben hinzuführen. — Ganz anders ist der Charakter

der fünften Periode, der modernen Philosophie, von Descartes bis auf unsere Zeit.

So wie die vierte die Periode der Prüfung des Glaubens durch die Vernunft, und der Vernunft durch sich selbst, so ist die fünfte Periode einestheils die der künstlichen Ausbildung und Methode suchenden, anderntheils der auf den niedrigsten Grad herabgesunkenen Vernunft. Descartes — Locke — und Kant sind diejenigen, welche diese Periode eigentlich constituirt haben. Die Philosophie dieser Zeit hat freilich wenig

eigenthümliches, ist meistens aus der griechischen und scholastischen entlehnt, und auch das Synkretistische der vorhergehenden ist immer noch auf sie übergegangen; am meisten zeigt es sich gerade an den drei Stiftern. Indessen ist doch in den spätern Zeiten besonders hier manches bedeutende Neue entstanden und zeichnen sich doch die neuern Philosophen durch eine größere, entschiedenere Consequenz eigenthümlich aus, als welche aus der größern Freiheit und dem dieser Zeit eignen Streben nach Methode entsprang; daher kann man auch hier schon die Systeme mehr nach den Arten der Philosophie unterscheiden.

Im Grunde genommen ist aber eigentlich diese Periode uns noch zu nahe, wir sind zum Theil noch zu sehr darin befangen, als daß sie für uns Gegenstand der Geschichte seyn könnte. Im Zusammenhang ist die Geschichte derselben eigentlich auch noch nicht aufgestellt worden, obwohl Quellen und einzelne interessante Materialien, auch mehrere merkwürdige Ansichten von Kant, Jacobi rc. genug vorhanden sind.

Das dieser Periode eigenthümliche Streben nach einer, die Philosophie vor Irrthümern sichernden, Vernunftkunst zeigt sich vorzüglich in den drei Hauptstiftern; — ferner gilt von ihnen weniger das Verdienst des Tiefsinns und der Consequenz als das der Fülle und Erfindsamkeit, so wie sie drittens auch von allen Philosophen dieser Epoche am meisten synkretistisch waren.

Descartes hat ein ganz sonderbares Gemisch von Philosophie, eine ganz heterogene Zusammensetzung von skeptischen, pantheistischen, materialistischen und empiristischen Ideen, so daß es zu wundern ist, wie man ihm wirklich ein eignes System zuschreiben konnte. —

Er fing skeptisch an, suchte alle alte Philosophie zu annihiliren, dann nach Ableugnung aller Vorurtheile sich der wahren Methode zu versichern und ein eignes neues System aufzustellen.

Das Speculativste in seinem System ist dennoch blos fortgebauet auf die Scholastiker. Es besteht vorzüglich in dem von Anselm entliehenen Begriffe der Gottheit aus der Nothwendigkeit eines vollkommensten Wesens. Dieser Begriff ist, wenn auch nicht pantheistisch, doch nur einen Schritt

davon entfernt, und es war unvermeidlich, daß ein consequenter Denker, wie Spinoza, nachher diesen Schritt wirklich that; denn ein negativer Begriff der Gottheit muß, wenn er nur consequent ausgeführt wird, immerhin pantheistisch werden.

Descartes Naturphilosophie ist wohl seine eigne Erfindung, neigt sich aber, weil sie im höchsten Grade mechanisch ist, durchaus zum Materialismus. Mit Hinwegräumung des Organischen werden auch alle geistigen Kräfte aus der Natur verbannt; was kann also mehr materialistisch, mehr Geist- und Leben tödtend seyn, als wenn man, wie die Alten aus Atomen, alles aus Wirbeln und mathematischen Figuren herleitet.

Dann hat endlich auch Descartes durch die gänzliche Verwerfung der Scholastik, hauptsächlich aber durch seine absolute Trennung des Geistes und der Materie, des Körpers und der Seele den Grund zu dem folgenden Empirismus gelegt. Man sieht leicht ein, daß dieser Dualismus der schwierigste Punkt seiner ganzen Philosophie ist, da durch seine Erklärung des Geistes als des Einfachen und der Materie als des Zusammengesetzten der Gegensatz beider so absolut ist, daß sich nicht denken läßt, wie sie aufeinander wirken und miteinander in Verbindung stehen können, und Descartes selbst sowohl als alle seine Schüler, welche dies als Prämissen angenommen, zu den wunderlichsten und complicirtesten Hypothesen haben schreiten müssen, um es einigermaaßen zu erklären.

Eben so einleuchtend ist es, wie der Empirismus aus solch einem Princip entstehen kann. Bei einer totalen Verschiedenheit zwischen Geist und Materie muß das gemeinschaftliche Product beider, die Vorstellung, entweder ganz aus dem einen, oder ganz aus dem andern erklärt werden; die Vorstellung ist entweder eine Wirkung des Körpers, eine Sammlung verschiedener Körper, und blos das Zusammenfassen, die Form ist dabei dem Geiste eigen, oder die Vorstellung ist mit dem Körper selbst durchaus eine Hervorbringung des Geistes. Im ersten Falle ist der Geist blos eine Wirkung körperlicher Modificationen, im andern gibt es keine Materie nach der gewöhnlichen Bedeutung, als etwas ganz außer dem Geiste existiren-

des, sondern durchaus eine eigne Absonderung des Geistes aus sich selbst; an eine ursprüngliche Einheit und Verwandschaft ist gar nicht zu denken. —

Descartes schlug nun, ungeachtet er freilich noch die angebornen Begriffe stehen ließ, den erstern, empirischen Weg ein, und leitete die menschlichen Vorstellungen, so wie er auch in seiner Naturphilosophie alles aus mechanischen Ursachen zu erklären suchte, aus materiellen Eindrücken her. Wahr sey die Vorstellung, behauptete er, die durchaus klar sey, welches also näher dahin bestimmt werden könnte: der Anschauung gebühre der Vorzug vor dem Denken, hier sey die Quelle der Erkenntniß zu suchen, nicht im Denken, wenigstens reicht bei ihm selbst die Bedeutung seines berühmten Ausgangspunktes: „Ich denke, also bin ich" — nicht über das empirische Bewußtseyn hinaus. Es wird als Thatsache von der Anschauung vorgefunden*).

Daß man nach Descartes Erklärung der Vorstellungen, dessen Trennung des Geistes und der Materie bis auf unsere Zeit der interessanteste Punkt der Philosophie geblieben, mit wenigen Ausnahmen überhaupt den ersten angegebenen Weg versuchte, und so ganz in den materialistischen Empirismus gerieth, ist sehr natürlich, da es wirklich die herrschende, gemeine Denkart ist, daß unsre Vorstellungen nicht eigne Hervorbringungen, sondern Wirkungen, Eindrücke äußerer von uns unabhängigen Körper seyen, mit deren eigentlichem Wesen wir gar nicht einmal bekannt werden können; dies und die damals schon große Erschlaffung des Geistes und der Sitten, die immer mehr zunahm, waren die Ursachen dieser immer weiter um sich greifenden empiristischen Denkart. Wegen dieser Geisteserschlaffung konnten eben auch die Mystiker nicht allgemein herrschend werden, und nur einzelne Individuen ihrer bessern Denkart anhängen. Doch die empiristische Tendenz läßt sich auch noch aus der Geschichte der Philosophie selbst erklären. Die Polemiker hatten die eigne sowohl, als die auf fremde Autorität sich grün-

---

*) Eine ausführlichere Betrachtung des Descartes. S. in des Verfassers Werken, 2ten Theil (der Litteraturgeschichte 2. Bd.) S. 164.

dende Vernunft so sehr bestritten, und dadurch das Gebäude der Philosophie so gewaltig erschüttert, daß man wohl sagen kann, die Vernunft hatte sich durch fortgesetzte Selbstprüfung und Selbstbestreitung — selbst vernichtet, also, daß nichts übrig blieb, als sich der Erfahrung in die Arme zu werfen.

Doch dies weiter zu verfolgen, dazu wird sich erst später der Ort finden; wir kehren jetzt zu Descartes und seinen Schülern zurück.

Descartes war, soviel Tadel auch seine meisten Principien verdienen, doch immer ein sehr scharfsinniger Geist; seinen großen Einfluß hat er durch die Entschiedenheit, womit er sich geäußert, und durch die Fülle seiner Ideen erhalten, auch hat das Heterogene seiner Philosophie selbst viel dazu beigetragen. Ein streng und consequent durchgeführtes System ist, wenn man es einmal verstanden, nicht mehr ein so starkes Incitament zum Denken, als eine Philosophie, die jedoch bei einiger Originalität und Mannichfaltigkeit von Ideen aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Hier gibt es immer Mängel und Schwierigkeiten, die den Verstand beschäftigen und stets zum Nachdenken anregen; daher hatte auch Descartes so mannichfaltige Schüler, als sich nach Spinoza wohl schwerlich würden gebildet haben, wann dieser an der Spitze gestanden hätte. Es ist merkwürdig hierbei, daß aus Descartes Schule viel bedeutendere Philosophen hervorgegangen sind, als er selbst, wie da sind: Malebranche, Spinoza und Leibnitz. Es war dies aber der Fall bei allen dreien Stiftern der modernen Periode; so wie sie alle drei am meisten synkretistisch waren, so wurden sie auch alle drei von ihren Schülern weit übertroffen, wie Descartes von Malebranche und Spinoza, so Locke von Rousseau, und Kant von Fichte.

M a l e b r a n c h e schließt sich an Augustin und die Alexandriner, die Plato zunächst sind, insofern also auch an Plato selbst an; er ist durchaus intellectueller Philosoph. Aber, ungeachtet er die Existenz des Körpers zweifelhaft zu finden scheint, ist er doch mehr D u a l i s t, als Leibnitz, schließt sich durch Augustin und Plato mehr an den Dualismus an. Die

Schwierigkeit des Descartes über die Vorstellungen löst er durch die Behauptung, wir sähen alle Dinge in Gott, die Einwirkung der Dinge auf das Gemüth, die an und für sich unmöglich wären, werde durch ein beständiges Wunder Gottes hervorgebracht. Dies ist freilich eine sehr gewaltsame Erklärung — und — wir könnten ja alles in Gott sehen, ohne daß wir dazu Körper vorauszusetzen brauchten. Doch Malebranche scheint seine Hypothese eben aus Furcht vor dem Pantheismus erfunden zu haben, eben um nicht zu sagen, wir werden durchaus nichts gewahr, als Modificationen der Gottheit, und wir müssen alle Dinge als Modificationen der Gottheit ansehen.

Als Selbstdenker steht Malebranche auf keiner niedern Stufe, und in Rücksicht seiner Annäherung zur Philosophie der Offenbarung mit großem Streben nach ideeller Vollkommenheit und speculativer Methode verdient er allerdings Aufmerksamkeit, denn es ist doch immer ein merkwürdiges Beispiel, wie in jener Zeit und aus der cartesischen Philosophie ein Mann hervorging, der zu der alten Philosophie und zur Offenbarung zurückführte.

Neue Erfindungen in der Philosophie nach der speculativen und ideellen Vollkommenheit, welche auf die christliche Lehre angewandt, seit Plato her so sehr ausgebildet worden, würden äußern schwer seyn, und sind daher hier gar nicht zu erwarten. —

Spinoza, der zweite Schüler des Descartes, war ein entschiedener Realist; daß seine Philosophie aus dem cartesischen System ihren Ursprung nahm, läßt sich leicht zeigen; doch gibt es dafür noch eine andere Quelle, die Kabbalah; diese studierte Spinoza sehr fleißig und in seiner Grunddenkart finden sich auch deutliche Spuren davon. Er entkleidete sie freilich vom Mysticismus, verwarf die Emanation der sieben Geister rc.; aber das ihr zu Grund liegende Princip des Pantheismus: eines Einen, alleinigen, mithin schlechthin unbedingt nothwendigen, also auch ewigen, unveränderlichen Wesens nahm er an. Er beginnt sein System mit der unmittelbaren Gewißheit der unendlichen, allvollkommenen, und deswegen einzigen Substanz. Wenn dies zwar kein völlig unrichtiger Begriff der Gottheit ist,

so ist es doch immer nur ein negativer Begriff und kann nichts Positives, sondern nur eine negative, speculative Theologie daraus abgeleitet werden; es bleibt daher, um die Mannichfaltigkeit und das Leben daraus abzuleiten, kein anderes Mittel übrig, als jenen Begriff durch Wendung, Täuschung, Verstellung und Umdrehung scheinbar positiv zu machen. Spinoza sucht ihn durch die Behauptung positiv zu erklären, daß aus der unendlichen Substanz auf unendlich-mannichfaltige Weise unendlich vieles erfolgen müsse; nach Spinoza haben alle einzelnen Dinge keine Realität an und für sich, sondern sind nur Beschaffenheiten, oder besser Modificationen, Folgerungen der einzigen, höchsten Realität, alle Dinge sind nur in Gott. Sämmtliche Folgerungen aus dem ersten Princip theilt er in bleibende und wechselnde, diese heißt er Modos oder Modificationen, jene Attribute. Demnach müßte nun eigentlich Spinoza der Gottheit unendlich viele Attribute und diesen wieder unendlich viele Modificationen beilegen; er legt ihr aber nur zwei Attribute bei, warum nur zwei, warum eine bestimmte Zahl überhaupt? Dies sieht man nicht ein. In der Erklärung der beiden Attribute als Ausdehnung und Vorstellung (Gedanken) folgt er Descartes Terminologie; nur trennt er nicht, wie dieser, beides als total verschieden; ihm ist Geist und Körper Eins, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Beide Attribute laufen immer ganz parallel nebeneinander fort, so daß in demselben Unendlichen Modificationen sind, von denen jeder in dem andern Attribute eine entspricht, mit der sie eigentlich einerlei und durchaus gleich ist. — Diese Ansicht, daß Aeußeres und Inneres Seyn und Bewußtseyn sich völlig entsprechen, ist zwar in vielem dem gemeinen Menschensinne angemessen; die Schwierigkeit ist indessen doch dadurch nicht aufgelöst. Warum sind sich denn die beiden Attribute so durchgängig parallel? Spinoza hat diesen Parallellismus gar nicht erklärt und bewiesen, sondern absolut behauptet. Man könnte zwar sagen, daß gemäß seinem Begriff der Unendlichkeit die Attribute harmoniren müssen, weil sie als Attribute der Gottheit durch die Einheit des göttlichen Wesens auch nothwendig Eins seyn müssen; doch

brauchte diese Einheit nicht von so specieller Art zu seyn, es brauchten nicht so durchgängig alle Modificationen bis zu den Modificationen der Modificationen mit einander zu correspondiren. —

Spinoza hat in seinem System die mathematische Methode angewandt, die Descartes schon in der Physik versucht hatte, und durch diese strenge Form erscheint das spinozistische System sehr imposant. Die mathematische Form hat auch wirklich viel Vorzügliches und wurde als musterhaft mit Recht der Philosophie zur Beachtung angepriesen, indem die Mathematik gerade die Wissenschaft ist, die die größte Bestimmtheit und Klarheit hat, woran die Philosophie immer noch leidet. Jedoch zeigt uns eben Spinoza, daß sie in der Philosophie doch nur von einem beschränkten Gebrauch seyn könne, allenfalls nur für einen Theil der angewandten Philosophie passe, wenigstens zur Begründung der ersten Principien gar nicht tauge; denn während keiner die mathematische Methode so streng und in solcher Vollkommenheit ausübte wie er, finden wir doch, daß seine Behauptungen durchaus ganz lose und unbewiesen zusammenhängen. Er construirte seinen Begriff der Gottheit nicht, sondern setzte ihn ganz willkürlich zusammen, und insofern steht er gegen Plotin und die alten griechischen Realisten, die Pythagoräer, so wenig wir auch von ihnen wissen, zurück. Plotin versuchte doch noch eine positive Construction des Begriffs der Gottheit durch die Lehre der Dreieinheit, welches viel philosophischer und doch eine genetische Entwicklung ist; — das schlechthin Erste und Eine ist freilich unbegreiflich — das Ganze der Gottheit — die fernere Construction von dem Einen und Ersten aus ist aber begreiflich. Wenn der Pantheismus zu einem positiven System ausgebildet werden soll, so muß statt der leeren Unendlichkeit und negativen Einheit nothwendig eine Construction des Begriffs des Unendlichen oder der Gottheit gesetzt werden. Dies ist aber, wie gesagt, bei Spinoza nicht der Fall. Er hat aus seinem ersten Princip nur analytisch gefolgert, gar nicht den Begriff der Gottheit construirt. Hätte er, wie es aus seinem Begriffe des Unendlichen folgt, den Satz

aufgestellt, der Gottheit kommen unendlich viele Attribute und diesen unendlich viele Modificationen zu, so würde er sich in eine Construction der Unendlichkeit verloren haben; da er ihr aber nur zwei Attribute beilegte, so hätte er daraus wohl den Begriff der Gottheit müssen construiren können, wenn er z. B. ein thätiges und leidendes Attribut, oder die beiden Attribute als thätig, die Gottheit als leidend, oder die beiden Attribute als ursprüngliche Attribute der Materie, als das Leidende, die Gottheit als das, was sie forme und bilde, angenommen hätte; seine Ansicht würde dann gewiß viel fruchtbarer gewesen seyn. — Daß er dies nicht gethan, ist nicht zu verwundern, da bei ihm der Begriff der Substanz das Uebergewicht hat, und er den Begriff der Thätigkeit so tief darunter herabgesetzt; er hätte natürlicher alle Thätigkeit, wie Parmenides, schlechthin leugnen, die vollendete Beharrlichkeit annehmen, und der Gottheit auch nur unveränderliche Beschaffenheiten, nur Attribute beilegen, nicht aber die ganze Natur aus Modificationen erklären sollen, deren Wesen und Gesetze er wieder aus den Attributen herleitet.

Uebersehen wir hier noch einmal die verschiedenen Mängel der Philosophie des Spinoza; so ist schon sein erster Begriff schwankend, so daß man zuerst nicht weiß, ob er ganz negativ oder positiv ist; dem positiven Begriffe widersprechen die zwei Attribute, da aus Spinoza's Begriff des Unendlichen folgt, daß es unendlich viele Attribute haben müßte; warum eine bestimmte Zahl, warum nur zwei, ist nirgend erwiesen. Spinoza könnte freilich antworten, es gäbe zwar unendlich viele Attribute, aber der Mensch könne nur die zwei erkennen, doch dies geht nicht an, da er behauptet, der Mensch auf der höchsten Stufe der Philosophie könne einen richtigen Begriff von der Gottheit haben, denn somit müßte der Philosoph wenigstens eine dunkle Ahndung jener andern Attribute haben, was aber zu einer gränzenlosen, unendlichen Schwärmerei führen würde. —

Ein anderer Fehler ist der Parallelismus der zwei Attribute, es muß freilich eine harmonische Einheit und Uebereinstimmung zwischen beiden Attributen statt finden, allein nicht

in der künstlichen Ausdehnung, daß jeder Modification in dem einen auch wieder eine in dem andern Attribute entsprechen müsse. Dieser Parallelismus widerspricht durchaus dem spinozistischen System.

Als den letzten Fehler haben wir endlich bemerkt, daß er die Thätigkeit zu gering und untergeordnet nahm, nicht lieber sie ganz verwarf und alles als unveränderlich, beharrlich ansah.

Doch trotz diesem strengen Tadel in Rücksicht der ersten Principien hat sein System wenigstens negativer Weise eine hohe Wichtigkeit, nicht nur wegen der ethischen Consequenz des Mannes selber, die sich besonders in seiner Moral zeigt, deren Vorzug darin besteht, daß sie, wenn gleich keine objective, gewisse, dennoch eine speculativ ausgedrückte subjective, wie nur ein streng moralisch-gesinnter Mensch sie geben kann, und daß sie in der höchsten Klarheit und Vollendung vorgetragen ist, aber nicht nur deswegen, sondern auch wegen der relativ größten Consequenz dieser Philophie überhaupt, die man sich auch für die positive Seite wohl bemerken soll. — Sie ist, ungeachtet der wissenschaftlichen Mängel, ganz aus Einem Stück; von einem durchaus harmonischen Zusammenhang, wie dies nur bei einem Kunstwerk der Fall ist, und verdient *insofern* vor dem alexandrinisch-realistischen Systeme den Vorzug. Plotin hat freilich in seiner Lehre von der Dreieinheit eine Construction der Gottheit versucht, und gibt dem Begriff der Thätigkeit, woraus in der Philosophie alles Leben quillt, den Vorzug; aber seine Philosophie enthält doch zu viel heterogenes, was sich mit seinem Grundprincip des Realismus unmöglich vertragen kann. Auch in Rücksicht der Form steht Plotin hinter Spinoza zurück; es fehlt ihm gar zu sehr die eigentliche philosophische Methode, er ist unzusammenhängend, dunkel; bei Spinoza hingegen sehen wir die höchste Klarheit, Kürze und Präcision, und, *wenn man den Principien gewachsen ist*, einen höchst deutlichen Vortrag. Von Parmenides und den Pythagoräern können wir nicht urtheilen, wir haben gar zu wenig Ueberreste davon; Spinoza ist also relativ immer noch der consequenteste Realist, der existirt, und in speculativer

Rücksicht der interessanteste, da man aus ihm den pantheistischen Realismus am leichtesten kennen lernen, und er als Repräsentant der ganzen Gattung gelten kann.

Leibnitz setzte sich in geraden Gegensatz mit Spinoza. Er hat, wie die alten Idealisten, durchaus die Idee der Thätigkeit zum Grundprincip gemacht, und räumt den Begriff der Substanz fast ganz weg; wenn er dies freilich nicht positiv sagt, so folgt es doch wenigstens aus seinen Meinungen und es scheint offenbar, wenn er nicht Paradoxie gescheut hätte, würde er alles Seyn, alle Beharrlichkeit und Substanz gänzlich geleugnet haben. —

Das Problem des Descartes, wie die Körper auf den Geist wirken, welches Spinoza nicht gelöst, sondern blos den Knoten zerhauen hat, finden wir nicht mehr bei Leibnitz, denn er nimmt keine äußern Dinge, nichts als Geistiges, gar keine andern, als Vorstellungskräfte, Monaden an; er erklärt daher auch die Wirkungen der Körper in der Erscheinung nur als eine Verwirrung der geistigen Kräfte — die Eindrücke nur als verworrene Vorstellungen.

Aber durch die Behauptung, daß jede Monade ein unabhängiges, für sich abgeschlossnes, in sich vollendetes Ganzes bilde, und alles aus sich selbst entwickle, hat er ein eben so schwer zu lösendes Problem herbeigeführt. Es entsteht die ganz natürliche Frage, wie kann unter solchen Bedingungen eine Wechselwirkung der Monaden oder Geister statt haben, wie sie doch statt hat? — dazu müßte nothwendig eine ursprüngliche Gemeinschaft, ein gemeinschaftlicher Grundquell derselben nachgewiesen werden. Leibnitz suchte das Problem durch seine willkürlich ersonnene Hypothese von der prästabilirten Harmonie zu lösen. Es hätte sich wohl auf eine andre Weise aus seinem System erklären lassen, aber das hätte ihn zu sehr in eine Folge von Emanationen, in einen intellectuellen Pantheismus geführt, wovor er sich scheute. — Es leuchtet jedem ein, daß wenn er den Begriff der Gottheit nicht aus dem Christenthume genommen und die Gottheit nicht als ein außerweltliches Wesen, sondern als eine ursprüngliche Centralmonade gedacht hätte,

das Aufeinanderwirken der Monaden aus dieser ursprünglichen Einheit vollkommen erklärlich wäre. —

Der eigentliche Mittelpunkt aller Ideen und der ganzen Philosophie des Leibnitz ist die Idee einer unendlichen Mannichfaltigkeit und Fülle. Nicht gerade als ob er dies bestimmt als Princip aufgestellt hätte, sondern dies charakterisirt, in Eins zusammengefaßt, den Geist und die Tendenz seiner ganzen Philosophie; es stimmt auch sehr gut mit dem Grundprincip der Thätigkeit überein; der Begriff der Thätigkeit besteht eben in der Wegräumung des Begriffs des Seyns und der Substanz und in der Voraussetzung der Unendlichkeit; ist alles unendliche Thätigkeit und Beweglichkeit, so muß es auch eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit geben. — Daß dies eine Allgemeine- und Grund-Idee bei Leibnitz war, leuchtet gleichfalls aus einzelnen Principien seiner Phielosophie hervor, besonders aus den beiden Grundsätzen der Ungleichartigkeit (Principium Indiscernibilium) und der Stätigkeit (non datur hiatus), welche Kant nur als regulative Principien für die Natur bestehen ließ; beide beruhen auf der Voraussetzung einer unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit in der Natur, im ersten als coexistirend, im zweiten als successiv gedacht.

Die unaufhörliche Thätigkeit des menschlichen Geistes, wie ja der Mensch selbst auch im Schlafe Vorstellungen hat, führte Leibnitz auf seinen merkwürdigen, höchst idealistischen Begriff von den unbewußten Vorstellungen, die er nicht allein auf die Seele, sondern auf alle Kräfte, alle Monaden überhaupt anwandte. Ist alles Thätigkeit, besteht alles Seyn in Thätigkeit, so kann auch das einzelne specielle, nicht nur die wache Seele, sondern auch die schlummernde, unterste Monade nicht anders, als immer thätig (also gleichsam eine schlummernde, bewußtlos-thätige) seyn.

Die Stifter der zweiten Schule der modernen Philosophie waren Locke und Baco. Locke hatte aber den meisten Einfluß; er verhält sich zu seinen Nachfolgern, wie Descartes zu den seinigen. Er wurde von ihnen weit übertroffen, erst diese sprechen den Empirismus entschieden aus; Locke selbst

merkte die auffallenden Folgen dieser Denkart noch nicht, in seinem Geiste war der Empirismus mit Moral rc. verbunden, daher blieben die schlimmen Folgen verborgen, und sein System war nicht so beleidigend für Vernunft und Gefühl, wie die daraus abgeleiteten. Eben dadurch, daß sein Empirismus noch nicht ganz entwickelt war, und in einer so gemäßigten Gestalt erschien, hat er so vielen Einfluß gehabt, den er gewiß nicht hätte haben können, wenn er gleich so entschieden wie z. B. die französischen Encyklopädisten aufgetreten wäre. Er ließ sich zum Theil mehr auf Nebensachen, auf Staatsverfassung, Erziehung, rc. als auf die Philosophie selbst ein, und verschaffte so durch allgemeine Anwendung seiner Grundsätze seiner Philosophie die größte Ausbreitung. In einem großen Theile seines Werkes über den menschlichen Verstand beschäftigt er sich blos mit Widerlegung fremder Principien; dies ist aber nicht sehr interessant, da er die bessere Philosophie gar nicht oder nur wenig verstand. Seine Schüler entwickelten eigentlich erst den Empirismus, sie trugen ihn stringirter vor; die Ableugnung alles Intellectuellen und Moralischen, welche bei Locke noch verborgen und beschönigt geblieben, wurde jetzt ganz offenbar, und dazu gesellte sich noch ein ganz crasser Atheismus. —

Da der Empirismus nur *eine* Erkenntnißquelle, — Empfindung und Erfahrung — hat, so fließt bei ihm alles Wissen eigentlich auch in Eins zusammen und es gibt, so wie nur *eine* Erfahrung, so auch nur *eine* Wissenschaft, nämlich die *Geschichte*, freilich im gemeinen Sinn. Daher ist jede Abtheilung in dieser Philosophie keine theoretische, sondern nur eine praktische, bezieht sich nicht auf das Wissen selbst, sondern lediglich auf *praktische* Zwecke, oder ist eine willkürliche Absonderung in Fächer zur bequemern Uebersicht der Materie. So nahm Locke und seine Schule wegen der unendlichen Menge der Materialien, welche uns die Erfahrung darbietet, eine Absonderung des *Innern* und *Aeußern* an, das Innere theilt er wieder in das *Allgemeine* und *Besondere*; die verhältnißmäßig allgemeinsten oder allgemeineren Wahrnehmungen des innern Sinnes waren ihm der eigentliche Gegenstand der Philoso-

phie, die speciellern des äußern Sinnes blieben der Geschichte, der Kunstlehre und überhaupt den praktischen Wissenschaften anheimgestellt. Eine solche Trennung des Innern und Aeußern, des Allgemeinen und Besondern ist aber nicht streng möglich, da das Allgemeine den Empiristen immer nur eine Thatsache, eine Summe von mehreren Wahrnehmungen, ein Aggregat mehrerer speciellen Mannichfaltigkeiten ist. Sie nehmen keine generische, sondern nur eine gradative Verschiedenheit des Allgemeinen und Besondern an; das Allgemeine ist ihnen keine Idee; es gibt bei ihnen nichts absolut-allgemeines, denn das wäre außerhalb der Erfahrung hergenommenes. Das Allgemeine bezieht sich hier immer auf das Besondere und daher geht trotz allen Grenzbestimmungen doch eins ins andre über. Am strengsten und wissenschaftlichsten ist diese Erfahrungs-Philosophie noch in der Ideologie dargestellt, welche die Franzosen ausgebildet haben. Es soll dies eigentlich eine Theorie des Bewußtseyns seyn, das ist aber unmöglich, weil das Ganze auf Wahrnehmungen, Empfindungen und Reflexionen beruht, die ganz von der Philosophie wegführen, und sie zu einer bloßen Erfahrungs-Seelenkunde machen, wie das denn auch der empiristischen Grunddenkart, die alles auf innere Erfahrung gründet, vollkommen angemessen ist und daraus nothwendig folgt. Alle diese sogenannte Ideologie geht immer in Psychologie und diese in Geschichte über.

Anmerk. Die Ideologie von Destutt-Tracy ist freilich eine Art Theorie des Bewußtseyns, aber, so zu sagen, eines französischen Bewußtseyns.

Der Empirismus hat es, ungeachtet er auf einer so niedern Stufe steht und so simpel zu seyn scheint, mit der größten Anstrengung noch nie zu einem System bringen können. Nach seiner Voraussetzung, daß alle Erkenntniß nur aus der Wahrnehmung und Empfindung zu schöpfen sey, müßte man dazu von allen Erfahrungen des innern Sinnes die allgemeinen, allgemeinern und auf das allergemeinste gehenden hervorsuchen; daß sich dies aber nicht ausführen läßt, ist einleuchtend, da ja nach den Grundsätzen des Empirismus, wo alles auf

Erfahrung beruht, jede Erfahrung die Allgemeinheit zerstören kann, also eigentlich alles Mögliche zu einer solchen Philosophie gehören muß, wie denn auch die meisten Lockianer und Ideologisten jede seltsame Geschichte und Anecdote von irgend einem sonderbaren Gemüthszustande und jede Seelenkrankheit, die ein Resultat zu geben scheint, in die Philosophie aufgenommen haben. Es lassen sich überhaupt für den psychologischen Empirismus keine Gränzen bestimmen; in der theoretischen Darstellung wird er immer ins weite und breite gehen und sich ins Unendliche verlieren. — Die strengste und trockenste Ideologie zeigt daher auch die Armuth und Mangelhaftigkeit dieses Systems am vollkommensten; es ist, trotz allem Streben nach Wissenschaftlichkeit keinem einzigen gelungen, ein strenges, consequentes System des Empirismus darzustellen, ohne in die historische Psychologie zu gerathen; dies gilt hauptsächlich von Condillac.

Weit objectiver könnte der psychologische Empirismus freilich werden durch Beschränkung auf einen praktischen Zweck. Eine Beschränkung, aus dem Innern des Systems selbst gegeben, läßt sich nicht denken, es ist nur eine solche äußere durch Beziehung auf einen bestimmten Zweck denkbar. — Auf diese Weise könnte es eher gelingen, eine objective Ideologie aufzustellen, eine Lehre nämlich von den Vorstellungen, welche auf einen praktischen Zweck z. B. das Vergnügen gerichtet sind, vorausgesetzt freilich, daß nach dem Grundsatze des Empirismus, daß alles in der Empfindung bestehe, das Vergnügen das höchste Gut sey; es müßten Vorschriften gegeben werden, wie nach dem Zweck des Vergnügens das Bewußtseyn, das Vorstellungsvermögen zu behandlen sey; die Gränzbestimmung der Philosophie wäre dann strenger. Ueberhaupt ist eine Darstellung des Empirismus, von der moralischen Seite aufgefaßt, immer interessanter und wichtiger. Helvetius und die Engländer neigen auf diese Seite; ersterer nimmt eine besondere Art von Vergnügen, ein einseitiges Vergnügen an, letztere, weil ihnen dieses zu craß und immoralisch vorkam, veredelten es durch eine künstliche Spitzfindigkeit; sie suchten es in der Sympathie;

es war ihnen ein geselliges, gemeinsames, mittheilbares, allgemeines d. h. ein sympathetisches Gefühl. — Diese Empiriker sind besonders deswegen interessanter als die Ideologen, weil ihre Beobachtungen durch die bestimmten Beziehungen lehrreicher und das Ganze eben dadurch auch dem Wesen des Empirismus angemessener wird. Zu einer eigentlichen, objectiven Ideologie in moralischer Rücksicht hat es freilich noch keiner gebracht; es würde dies ungefähr ein Empirismus, wie der des Xenophon seyn.

Ein zweites Phänomen neben dem psychologischen Empirismus ist der historische. Es ist auffallend, wie dieser gegen jenen Recht hat. So zweckmäßig auch die Trennung des Innern und Aeußern scheint, so ist doch sehr einleuchtend, daß nach den Prämissen des Empirismus Inneres und Aeußeres sich keineswegs leicht trennen lassen. Ist die Erfahrung die Quelle der höchsten Wahrheit, so beruht die Vollkommenheit der Philosophie und diese selbst nur auf der Richtigkeit, Vollständigkeit und Treue der Beobachtungen; alle Selbstbeobachtungen aber, sie mögen noch so streng und abstract seyn, beruhen immer wieder auf einzelnen Fällen und Meinungen, sind nur gradweise von den Autobiographieen verschieden, diese endlich wieder nur durch einen höhern Grad von Innerlichkeit von der Geschichte; — auch in der äußern Geschichte kommen Thatsachen von innern Gesinnungen und Gefühlen vor. Es ist vorzüglich das Bedürfniß, eine Allgemeinheit für die einzelnen Wahrnehmungen und Beobachtungen aufzufinden, was den Empirismus zur Geschichte führt; in dieser Ansicht gibt es, wie gesagt, keine strenge Allgemeinheit, keine unmittelbar gewisse Vorstellung: es bleibt also nichts anders übrig, als die Wahrheit der Vorstellungen nach der Allgemeinheit des Beifalls abzumessen und zu dem Behuf die Meinungen und Ueberzeugungen aller Völker und Zeiten zusammenzustellen. — Zugleich ist die Verschiedenheit der Begriffe und Vorstellungen mehrerer Völker und Zeiten ein großer Anstoß für die Empiristen und nöthigt sie somit auch zu einer Geschichte des menschlichen Verstandes im gemeinen Sinne, als Prüfstein für die

Gewißheit der Vorstellungen überhaupt. Es ist einleuchtend, daß dieser historische Empirismus bei weitem den Vorzug verdient vor dem psychologischen; dieser ist ungleich ärmer und dürftiger, und ihm liegt die Idee zu Grunde, die Philosophie sey eine abstracte Wissenschaft. Der historische Empirismus umfaßt als Geschichte der Menschheit alle menschlichen Fähigkeiten und ist, insofern er sich nicht auf besondre Zwecke bezieht, den andern Wissenschaften, die auf Anwendung gehen, entgegengesetzt, und mehr Theorie zu nennen, er ist, wenn auch nur in den Resultaten mehr oder weniger Philosophie; die Philosophie verliert sich ja selbst immer in Geschichte.

Eine eigenliche genetische Entwicklung des menschlichen Geistes wäre wirklich die höchste Aufgabe für die Philosophie. Was wir jetzt haben, sind blos Materialien von verschiedenen Meinungen und Vorstellungsarten, die bei verschiedenen Nationen herrschend waren, und allerhand wunderliche Hypothesen darüber, die alle empirisch sind. Indessen riefen die Empiristen durch ihre Versuche doch zuerst die Idee hervor, daß die Geschichte als Wissenschaft könne behandelt werden, denn die Griechen betrachteten die Geschichte nur als Kunst.

Noch einen größern Vorzug dürfte ein dritter, der encyklopädische Empirismus verdienen, welcher darauf ausgeht, durch Auswahl des verhältnißmäßig Objectivsten und Universellsten in allen Wissenschaften und Künsten eine eigne Philosophie zu constituiren; — dieser, wenn auch nicht eigentlich Philosophie, doch ein sehr lehrreicher Versuch, kann aber dem Empirismus nicht gelingen, weil eben der Empirismus alle Wissenschaften ihres universellen Bestandtheiles, oder ihrer ersten Principien, (wenn sie solche haben), kurz des intellectuellen, philosophischen Geistes beraubt, und weil gerade dem Concentriren des Objectivsten in allen Wissenschaften zu einem System eine intellectuelle Idee, ein Princip der Einheit zu Grunde liegen muß. — Daher sind denn auch Baco und die nach ihm verbesserten und ausgebildeten Encyklopädisten unvollkommen geblieben. Diese letztern athmen freilich alle einen Geist der Einheit; aber es

ist der des verkehrtesten Empirismus, in allen offenbart sich ein und derselbe immoralische, atheistische Geist.

So wie das Streben nach Methode der allgemeine Charakter der modernen Periode (man möchte sagen als Beweis der Schwäche, das Bedürfniß des Anhaltens an eine Krücke) ist; so zeigt sich auch bei den Empiristen hie und da Methode gleichsam in der Unmethode — in dem gänzlichen Mangel einer künstlichen Methode und Terminologie. Die Methode der Empiristen besteht blos in der Treue und in dem leichtesten, klarsten Ausdruck der Beobachtung. Die Verschiedenheit der Meinungen besonders unter den Intellectuellgesinnten erklärten sie überhaupt also: es seyen dies alles Mißverständnisse, entstanden aus der Dunkelheit des Ausdrucks, welche eine Frucht der künstlichen Methode und Syllogistik wäre; — (wir brauchen uns also nicht zu wundern, daß die Philosophie seit Locke durchaus populär ward;) bloße Erfahrungsbeobachtungen, so leicht als möglich gesagt, haben nicht viel Schwierigkeit verstanden zu werden, und entsprechen ganz den gemeinen Gesinnungen des Pöbels. —

Die mathematische Methode, welche Descartes eingeführt hatte, konnte nicht auf den Empirismus angewandt werden; die Physiker haben freilich durch ihr System Neigung dazu gezeigt, es ist aber eine Inconsequenz; denn die Mathematik ist streng genommen zu sehr Form der Vernunft, als daß sie sich mit dem Empirismus sollte vertragen können, er müßte dann die Vernunft wenigstens negativ annehmen, ihr eine negative Gültigkeit zugestehen; die Erfahrung und Empfindung wäre immer die positive Erkenntnißquelle, die Vernunft nur negatives Werkzeug zur Verhütung des Irrthums. Es gibt auch einen solchen Empirismus, und die Intellectual-Philosophie kann es wohl zugeben, daß die Vernunft eine negative, und die Erfahrung eine positive, freilich sehr untergeordnete positive Erkenntniß sey; der Empirismus muß sie nur nicht als die einzige positive Quelle angeben, und somit die Möglichkeit anderer intellectuellen Erkenntnisse leugnen: doch dies Leugnen kann nie weit her seyn, da der Empirist gestehen muß, daß es immer

noch einen ihm verborgenen Sinn geben könne, welchen er einstweilen nicht kennt; wollte er etwa gar die Unmöglichkeit und Falschheit der intellectuellen Anschauungen und Erkenntnisse durch die Vernunft beweisen, so würde er dadurch die Vernunft selbst als positiv anerkennen; denn zu diesem Beweise wird vorausgesetzt, die Vernunft habe einen objectiven, schlechthin gewissen Begriff a priori von der Anschauung aus sich selber, eine positive Erkenntniß der Ichheit aus sich selber, oder es müßte denn zum Beweise, daß die intellectuelle Anschauung sich in sich selbst widerspreche, eine Theorie des Bewußtseyns a priori aufgestellt werden, die nach der Ansicht des Empirismus immer nur eine halb rationale, aus der Erfahrung geschöpfte, durch die Vernunft aber gestaltete Theorie wäre; — ein Empirismus, der mit einigen größern Beimischungen von intellectueller Philosophie der dem kantischen System zu Grunde liegende ist.

Auf solche Weise zwingt also die Mathematik die Empiriker, eine gemäßigtere Ansicht anzunehmen, und den Empirismus halb und halb aufzugeben.

Bei dem eigentlichen Empirismus aber, der alle Vernunft als abgesondertes und specifisch verschiedenes Erkenntnißvermögen leugnet, dieselbe nur als eine Zusammensetzung, ein zufälliges Aggregat von Empfindungen und Reflexionen betrachtet, läßt sich, wie gesagt, die mathematische Methode durchaus auf keine Weise anwenden, dieser gibt mit der Vernunft alle Ansprüche auf Allgemeinheit der Beweiskraft auf, kann deshalb auch gegen keine Philosophie streiten, weil er dazu die Form der Vernunft brauchen müßte.

Wir kehren jetzt wieder zu unsrer historischen Betrachtung zurück; als Resultat derselben finden wir einen dreifachen Empirismus, den psychologischen, der in der Ideologie seine höchste Höhe erreicht und Locke zum Stifter hat, den encyclopädischen, von Baco entworfen und von den Encyclopädisten nicht vollendet, und endlich den historischen, der keinen besondern, bestimmten Stifter hat und nur wegen seines Einflusses auf die Litteratur des Zeitalters merkwürdig ist, überhaupt ist das Ganze

am meisten interessant in Rücksicht der Litteratur und der historischen Folgen und wichtig durch die völlige ungebundene Freiheit, die sich in demselben offenbart. In speculativer Rücksicht ist es blos merkwürdig als Beispiel, was sich auf der untersten Stufe der Philosophie zu entwickeln vermag. Streng genommen ist hier die Frucht durchaus Atheismus und Immoralität; daher äußert sich auch bei vielen Empiristen, deren bessern Charakter und Denkart dies widersprach, ein Streben aus dem Empirismus heraus zu einer andern höhern Philosophie. Vorzüglich bietet uns Rousseau das Schauspiel des Kampfes eines tiefern Gemüthes mit dieser verkehrten Philosophie und eines durch diesen Kampf unglücklichen Lebens dar. Er scheint sich, obwohl er dem ersten Prinzip nach vollkommen zu den Lockianern gehört, doch zur intellectuellen Philosophie zu neigen. Es kommen sehr oft Ideen von Liebe, Tugend, Recht und Rechtschaffenheit bei ihm vor, die unmöglich mit dem Empirismus verträglich sind. Er nähert sich darin nicht nur dem Plato, von dem er sie zum Theil entlehnt hat, sondern er bestritt auch alle Materialisten mit der größten Strenge. — Hätte er sein Vorhaben, das materialistische System des Helvetius ausführlich zu widerlegen, ausgeführt, so würde er seine Prinzipien dabei vielleicht deutlicher entwickelt, den Empirismus gänzlich verlassen und eine neue Philosophie gestiftet haben, wodurch denn statt von Kant, von Rousseau die neue Epoche angefangen hätte; es scheint ihm aber an Muth und Kraft dazu gefehlt zu haben. —

Rousseau's idealistisches Streben ist durchaus mit empirischen Vorurtheilen verbunden; dieses ist der rechte Gesichtspunkt für seine Paradoxieen, wie z. B. sein idealer Naturzustand und die darauf gegründete Bestreitung der Civilisation. Nach der empirischen Ansicht hat er ganz Recht, das Ideal des Lebens in jener idealisirten Wildheit und Natürlichkeit zu suchen. Ist der Mensch durchaus ein sinnliches, ein ganz auf die Sinne und die Sinnlichkeit beschränktes Wesen, so liegt die Folge nicht weit, daß der rein sinnliche Naturmensch, wo nicht der vollkommenste, doch als der unverdorbenste anzusehen sey; eben

so müßte man, wenn die Sinne die ersten Erkenntnißquellen, die Vernunft aber nur die Art wäre, das, was die Erfahrung gibt, zu verbinden, annehmen, die Vernunft habe den Menschen zu sehr verkünstelt, und dem, was die Sinne lehren und begehen, zu sehr entgegengestrebt. — Ueberdem trug auch der schlechte Zustand der Wissenschaften und Künste, die Verderbtheit und Ueberverfeinerung bei seiner Nation und seinem Zeitalter viel zu Rousseau's sonderbarer Ansicht bei. — Am interessantesten ist er eigentlich nur in moralischer Rücksicht; aber auch am gefährlichsten. —

In der großen Freiheit, welche die Philosophie in dieser Periode genoß, entwickelten sich aus dem Empirismus wieder fast alle Arten von Philosophie, nur freilich waren es immer blos Bestrebungen und Uebergänge zu einer bessern Denkart, wie Rousseau, alle noch vom Empirismus tingirt. So war Berkeley ein Idealist, er geht von dem Grundsatz aus, die Wahrheit sey nur in der Empfindung und Vorstellung, und die Existenz der äußern Gegenstände, insofern sie dieses sind, ganz zu leugnen; er hat die Prämisse gemeinschaftlich mit den spätern Idealisten, daß die Anschauung eines äußern Gegenstandes uns dem letzten Grunde desselben nicht nähere, und daß uns dieser unbekannt bleibe; — es ist begreiflich, wie ein mächtigerer Geist — ein unbedingter auf einen bedingten wirken könne; wie aber zwei bedingte Wesen, wenn sie nicht in einem dritten begründet sind, aufeinander wirken können, das ist das Unbegreifliche.

Dies System setzt einen festen, unerschütterlichen Glauben an die Gottheit voraus, welches doch bei mehreren Philosophen nicht der Fall ist. Uebrigens führt es zu den sonderbarsten Folgen, indem der Mensch sehr wohl auf die schreckliche Idee gerathen könnte, sich für absolut allein zu halten und für ein Spielwerk von Dämonen, von deren gutem oder bösem Willen er auch nicht die geringste Kenntniß habe. Bei Berkeley war dergleichen freilich nicht zu befürchten, da er sehr religiös war und den stärksten Glauben an die Gottheit hatte, wodurch er auch die in seinem System schuldig gebliebene Erklärung der Gottheit ersetzt.

Im ganzen ist Berkeley schon blos durch seine Existenz merkwürdig, als ein Beweis, daß selbst aus dem Empirismus ein fast schwärmerischer Idealist hervorgehen konnte; denn übrigens ist seine Philosophie selbst gegen die ersten Keime des griechischen Idealismus von gar keiner Bedeutung. —

Materialisten entstanden natürlich mehrere von Locke her; sie haben sich meist alle nach den Alten, nach Demokrit, Epikur ꝛc. gebildet, und Epikur's Moral angenommen, wenigstens hat keiner dieser materialistischen Empiriker eine bessere hervorgebracht; die epikuräische Moral ist auch diejenige, die mit dem Materialismus am verträglichsten ist.

Vor allen ist eigentlich Newton zu diesen materialistischen Empirikern zu zählen; sein Materialismus besteht aber nicht sowohl darin, daß aus seiner Naturlehre die Leugnung der Gottheit folget; dies ist keine nothwendige Bedingung des Materialismus, da ja selbst Epikur die Götter nicht geleugnet hat; auch ist Newton's System nicht eigentlich ein atomistisches, und deshalb zum Materialismus zu rechnen, sondern weil es durchaus mechanisch ist. — Ueberhaupt liegt das Materielle der Naturlehre nicht blos in dem Princip der Construction aus Atomen, Wirbeln ꝛc., sondern vielmehr in der blos mechanischen, mit Verkennung des Lebendigen verbundenen Ansicht; diese ist das eigentliche Kennzeichen des Materialismus. Hier kommt es statt auf die Qualität auf die Quantität an, kurz, die Naturlehre ist, statt organisch und dynamisch, blos mechanisch. Die dynamische Naturansicht ist, wie schon gesagt, die einzige mit der höhern Philosophie vereinbare; sie ist der mechanischen schnurstracks entgegengesetzt, sie löst die ganze Natur in Leben auf, geht von Geist, Seele, Leben aus, und kehrt dahin zurück, die mechanische verwandelt die Natur in eine todte Masse, tödtet in ihr alles Leben, allen Geist und alle Seele.

Newton's System tritt durch seinen großen Einfluß so imposant auf, daß der speculative Beobachter es einer nähern Betrachtung würdigen muß. Newton hat mehr als alle die unendlich vielen kleinen Materialisten, die aus Locke hervorgegangen sind, auf das Ganze der Philosophie einen durchaus materiali-

stischen Einfluß gehabt; dieser erstreckt sich selbst außer den Gränzen der Lockischen Schule auf die Kantische. In Kant's Theorie des Himmels, einer sehr frühen Schrift, ist dies ganz sichtbar; zum Theil auch noch in seinen spätern naturphilosophischen Schriften; wir finden hier neben der höhern dynamischen Ansicht in einzelnen Theilen, im übrigen die todte, mechanische; neben der lebendigen Gottheit eine todte Masse, kurz die Spaltung, den Dualismus, der in allen Zeiten so viel Schwierigkeiten gemacht hat; auch hat er mehr als Locke und Baco die empiristische Denkart in alle andere Wissenschaften übertragen und dadurch ihre Gültigkeit auch in der Philosophie verlängert.

Auch Skeptiker sind aus dem Empirismus hervorgegangen. Hume war offenbar einer, wie er es auch selbst bekennt; er schließt sich durch Cicero gänzlich an die neuern Akademiker an, nur ist er ganz und gar empiristischer Skeptiker; für die Speculation aber der allerunbedeutendste, er hat nichts Eigenthümliches, es ist gar nichts Neues bei ihm zu finden, was nicht schon in den Alten vorhanden wäre; er hat alles nur ganz empirisch genommen, nur eine Stufe tiefer und bis auf die leere Gewohnheit herabgezogen und popularisirt, daher sein Einfluß auf ein Zeitalter, zu dem er ganz paßte.

Voltaire könnte auch hierhin gerechnet werden, wenn man übrigens seine rapsodischen Behauptungen als Philosophie will gelten lassen; er ist seiner ganzen Denkart nach ein polemischer Skeptiker, greift die ältern Lehren der Scholastiker und intellectualen Philosophen theilweise mit mehr Kühnheit und Witz an, als Descartes und andere. — Ob er eigne, bestimmte philosophische Principien gehabt, läßt sich nicht entscheiden; nur das leuchtet aus seinen fragmentarischen, philosophischen Bemerkungen hervor, daß er ein Polemiker war, freilich aber auf die umgekehrte Weise wie die ältern Polemiker, die Reformatoren der Philosophie, welche die Ungewißheit und Unhaltbarkeit des menschlichen Wissens darthaten und dadurch auf den Glauben und die Offenbarung zurückführten. Voltaire bestritt eben alle Offenbarung und den höhern Theil der Philosophie, der Offenbarung ist oder sich darauf bezieht; merkwürdig ist die Kraft

und Kühnheit, womit er den Streit gegen den Glauben für die Vernunft führte; diese Kühnheit des ersten Versuchs kann seine Ansicht etwas interessant machen, die sonst für die Geschichte der Philosophie eben nicht merkwürdig und von seinen Nachfolgern und Zeitgenossen, den Aufklärern, bis zum Ekel wiederholt worden ist.

Die einzige noch übrige Art von Philosophie, von der wir noch keine Erwähnung gethan haben, ist der Pantheismus; dieser, als dem Empirismus ganz entgegengesetzt, kann sich eigentlich auch nie aus ihm entwickeln; das einzige, was man hiehin rechnen könnte, wäre das atheistische Systeme de la Nature von Diderot *), indem es eine innere Nothwendigkeit des Naturmechanismus, und angewandt auf die menschlichen Verhältnisse, den Fatalismus lehrt, welches immerhin Einheit voraussetzt. Die Art Schwärmerei, die in diesem System herrscht, ist allenfalls aus dem Fatalismus zu erklären, der denn doch eine Art von Begeisterung, so wie die Idee der Nothwendigkeit und Einheit doch auch die Idee des Unendlichen zuläßt. Die Polemik erscheint in diesem System viel wilder, leidenschaftlicher, rasender als bei Voltaire, und eben deswegen ist sie vorzüglicher als die kalte, klügelnde Polemik des Voltaire, weil überhaupt von allem Irrigen und Falschen das Kräftigste und Entscheidendste das Beste ist, indem es gleich zeigt, wozu eine, in der ersten Anlage unanstößig scheinende, verkehrte Ansicht, in ihrer ganzen Vollendung ausgesprochen, führen kann. —

Bei Diderot ist immer noch ein Funke von Enthusiasmus sichtbar, den wir bei Voltaire vergeblich suchen; freilich hat sich dieser Enthusiasmus des Diderot in einen Haß gegen das, was der eigentliche Gegenstand aller Speculation und allein die wesentliche Quelle aller Begeisterung und aller höhern Philosophie ist, verwandelt; aber dieser Haß ist, wie gesagt, immer noch interessanter, als das kalte, listige, bissige Polemisiren des Voltaire.

Die dritte von Kant gestiftete Schule der Phi-

*) Wenigstens unter dem entschiedenen Einfluß von Diderot.

losophie hatte und hat noch ausschließlich ihren Sitz in Deutschland. Die cartesische Philosophie war zwar vorzüglich in Frankreich entstanden, erstarb hier aber doch sehr bald und wurde von dem Lockianismus verdrängt. Die besten Schüler des Descartes waren Deutsche, und so wurde besonders durch Leibnitz das Vorzüglichste dieser Philosophie nach Deutschland verpflanzt, und die Keime einer höhern, intellectuellen Philosophie durch die Zeiten des crassesten Empirismus, wo alles Aeltere, Bessere vergessen worden, glücklich gerettet. Leibnitz verdient in Rücksicht der Fruchtbarkeit unstreitig den Vorzug vor Spinoza; er hat einen mächtigen und überaus wohlthätigen Einfluß auf Deutschland gehabt und selbst durch seine Schüler die ernstere, gründlichere Bearbeitung der höhern Philosophie vorbereitet; denn Wolf, wenn er auch Leibnitzens Idealismus nicht recht verstanden und sein System mehr ein synkretistisches, nach Art der scholastischen Philosophie aus allen drei Arten von Intellectualphilosophie zusammengesetzt, nicht so consequent rein idealistisch war, wie das seines Meisters, hat doch durch seine strenge mathematische Form und Methode und durch das Zurückführen auf die systematische, scholastische Philosophie zur Aufrechthaltung der Gründlichkeit und des ernsten Studiums sehr viel beigetragen.

Selbst die lockische Philosophie erschien in Deutschland in einer strengern, veredelten Gestalt: sie wurde hauptsächlich durch Lambert, der ein Organon der Logik und eine Architektonik des menschlichen Geistes schrieb, mathematischer und in Verbindung mit dem höhern wissenschaftlichen Geiste des Baco systematischer und methodischer vorgetragen.

Dieser Lambert ist besonders merkwürdig wegen seines Einflußes auf Kant; er macht den Uebergang von Locke zu Kant; die Strenge, womit er in seiner Architecktonik die ersten Grundbegriffe aufsucht, ragt weit über den Lockianismus hervor.

Zur Charakterisirung des kräftigern, tiefern philosophischen Geistes in Deutschland ist die durchaus intellectuelle Tendenz mehrerer ausgezeichneten Männer bedeutend, die keine eigentlichen Philosophen waren und ihrer ersten äußern Bildung nach

zwar nicht sowohl der englischen und französischen Philosophie, als der Litteratur anzugehören scheinen.

Ein solcher ist z. B. Lessing; — Wir haben Beweise genug, daß er das System des Pantheismus für das wahreste und beste gehalten, und sich zum Spinozismus geneigt hat; jedoch stimmte seine Philosophie, die freilich nur Tendenz blieb, nicht ganz mit dem Spinozismus überein; er war dem Princip der Seelenwanderung ergeben, die ja nicht aus dem Spinozismus folgt; dahin gehören ebenfalls seine Aeußerungen von Expansion und Contraction der Gottheit; auch bemerkt man, daß er Gedanken von Leibnitz, die dem Emanationssystem günstig waren, ganz besonders aufgegriffen, — so daß er, dies alles zusammengenommen, mehr noch zu dem Emanationssystem als dem spinozistischen Pantheismus zu neigen scheint. — Er ist aber nicht der Einzige von den Selbstdenkern in Deutschland, der, während alles im Empirismus versunken, diesem kühnsten und paradoxesten aller intellectuellen Systeme ergeben war h).

Auch Lichtenberg hing trotz seinem überwiegenden Hange zum Witz und dem Anschein von Kälte, die man in seinen Werken bemerkt, mit sehr vielem Enthusiasmus dem Pantheismus an.

In Lavater finden sich endlich Anfänge einer intellectuellen Philosophie mit entschiedener Hinneigung zum Idealismus i).

Diese Männer divinirten gleichsam, indem sie aus der Mitte der empirischen Bildung heraus zu den höhern Systemen zurückkehrten, die kühnen Ideen ihrer Nachfolger.

So wurde also auf mannichfache Art die Gründung eines neuen philosophischen Gebäudes allmälig vorbereitet. Kant war eben so wie Descartes und Locke zum Stifter einer neuen Philosophie besonders geeignet. Wenn auch Descartes in speculativer Rücksicht — in Hinsicht auf Tiefsinn rc. eben nicht sehr ausgezeichnet ist, so kann man ihm doch eine gewisse Erfindsamkeit, Reichthum und Fülle von Ideen nicht absprechen; dies findet sich aber noch in einem höhern Grade bei Kant.

Von Locke haben wir bemerkt, daß er durch die milde Ge-

stalt seines Systems und die darin verdeckten schädlichen Folgen des Empirismus den großen Einfluß erlangt hat; — bei Kant (von dessen System nun freilich keine so gefährlichen Folgen zu fürchten waren) k) verhielt es sich eben so in Rücksicht des Idealismus. Diese der gemeinen Denkart widersprechende, und immer parador erscheinende Ansicht, die wir bei Kant's Nachfolgern in ihrer ganzen Strenge ausgesprochen finden, sehen wir bei ihm selbst, wenn er zwar zum Theil auch hie und da parador ist, doch in der gemildertsten, dem gemeinen Menschenverstande am wenigsten anstößigen Form.

Kant's Philosophie bietet uns wirklich eine überaus große Mannichfaltigkeit dar, sie ist aus verschiedenen Theilen früherer Systeme, Bestreitung oder Annahme derselben zusammengesetzt; die altgriechische Philosophie kannte er jedoch nur wenig, die scholastische auch nicht viel, — die Alexandriner und die Reformatoren oder Mystiker konnte er nicht kennen, da sie überhaupt wenig bekannt waren.

Die Systeme, die ihn fast ausschließlich beschäftigten, waren aus der Descartischen und Lockischen Schule; diese studierte er vorzüglich; den allermeisten Einfluß hatten Baco und Newton auf ihn, und von den Populairen, Hume und Voltaire.

Daß der Skeptiker Hume ihn zuerst aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt hat, sagt er selber; der Einfluß des Voltaire'schen Witzes und seiner Polemik ist nicht allein im Einzelnen, sondern überhaupt in seiner Skepsis, freilich in höherer Beziehung, sichtbar, oft auf eine angenehme, oft aber auch auf eine gar nicht erfreuliche Weise. Die Kälte und Bitterkeit der Gemüthsstimmung in Absicht auf die Verhältnisse des Lebens ließ er sich offenbar von Voltaire einreden.

Aber auch die Polemik des Rousseau machte einen großen Eindruck auf ihn, er bestrebte sich Vernunft und Kultur gegen sie zu retten. —

Durch Berkeley wurde er mit einer von der gemeinen Denkart ganz verschiedenen, idealistischen Philosophie vertrauter: den Geist des Idealismus kannte er aber eigentlich nicht; den Idealismus des Leibnitz merkte er nicht, wenigstens unterschied er

ihn nicht von dem Dualismus; er sah Leibnitzen immer nur durch das Medium der Wolfischen Philosophie.

Zur genetischen Erklärung der Kantischen Philosophie ist es durchaus nöthig, den Einfluß des Baco und Newton zu kennen; diese haben, wie gesagt, wirklich den meisten reellen Einfluß auf ihn gehabt. —

Die Idee der Architektonik, als eines Versuchs den menschlichen Geist von Grund aus ganz neu zu gestalten und wieder aufzubauen, alles bis auf die ersten Principien zu untersuchen, die ganze bisherige Denkart in ihren ersten Gründen zu prüfen, und nach dieser Prüfung noch einmal die ersten, ursprünglichen Gesetze aufzusuchen und in ihrer ersten wahren Gestalt aufzustellen — diese Idee hat er ganz von Baco entlehnt, sein gleichzeitiger Freund Lambert hat auch einigen Einfluß darauf gehabt. — Die Kantische Kritik der reinen Vernunft ist aber ganz nach Baco's Architektonik entworfen.

Newton hat nicht allein auf Kant's physikalische Ansicht, die fast durchgehends von ihm entlehnt ist, sondern auch auf die Structur seines philosophischen Systems vielen Einfluß gehabt, indem nämlich das schwankende und unsichere der damaligen Moralsysteme Kant auf den Gedanken brachte, ein ähnliches, eben so schlechthin allgemeingeltendes, festes, unerschütterliches Gesetz, als Newton durch die Gravitation für die Natur aufgestellt hatte, in die Moral einzuführen. Diese Anwendung und Uebertragung eines Naturgesetzes auf die Moral ist Kant ganz eigenthümlich. Ob ein Naturgesetz mit Recht auf die Moral angewandt werden könne, läßt sich hier nicht untersuchen, genug aber, es ist eine sehr originelle und scharfsinnige Idee.

Man sieht aus diesen wenigen historischen Angaben, daß Kant's Philosophie ganz synkretistisch war; sie war durchgehends halb aus intellectuellen, halb aus empirischen Bestandtheilen zusammengesetzt. Es verdient dies zwar keinen Tadel, aber auch kein Lob, denn die Vermischung entgegengesetzter Denkarten führt nicht zur Wahrheit; indessen machte, wie gesagt, eben dieser Synkretismus Kant so sehr geeignet zum Stifter einer neuen Schule; es kommt dabei vorzüglich darauf an, daß das Selbst-

denken kräftig erregt werde, und dies wird nicht sowohl durch die Vollendung eines philosophischen Systems, als vielmehr durch Synkretismus, Ideenreichthum und selbst eine gewisse Unvollkommenheit bewirkt; wir haben das Beispiel an Spinoza, dessen Philosophie gewiß in einem hohen Grade vollendet war, aber keine Schüler zog. — Nirgend ist daher auch der Anreiz zum Selbstdenken größer als bei Kant, der mit einem geraden ernsten, unveränderten Streben nach der Wahrheit eine ungeheure Fülle von Ideen und Kenntnissen aus allen Fächern des menschlichen Wissens, eine große Originalität, eigenthümliche Ansichten des Lebens, vielen Witz und andere zu der Philosophie eben nicht absolut nöthige Fähigkeiten verband; jedoch hat er nicht allein durch diesen Ideenreichthum, sondern auch und vielleicht noch mehr durch das Schwierige seines Systems so sehr den Geist des Selbstdenkens erregt und so viele bedeutende Nachfolger geweckt.

Alles bisher über Kant gesagte in Eins zusammengefaßt, reducirt sich auf diese drei Hauptbemerkungen.

a) Seine Philosophie war synkretistisch;

b) Die Grundidee zu seinem Hauptwerke, der Kritik der Vernunft, hat er von Baco entlehnt;

c) In der Moral bestrebte er sich in Rücksicht auf wissenschaftliche Form ein eben so allgemeines, unerschütterliches Gesetz zu finden, als Newton in der Physik aufgestellt.

Uns interessirt vorzüglich die Kritik der Vernunft, besonders, weil sie eben mit der in diesen einleitenden Vorlesungen versuchten Kritik der Philosophie eine große Verwandtschaft hat; nur ist bei Kant die Kritik der philosophirenden Vernunft immer mit der höhern Psychologie d. h. der Construction oder Theorie des Bewußtseyns vermischt, welche bei uns als erster Theil der Philosophie selbst erst später folgen wird. —

Es mag diese Vermischung bei einem sich entwickelnden Philosophen, der mit dem Bewußtseyn überhaupt, wovon die philosophirende Vernunft nur ein Theil ist, noch nicht ganz aufs Klare gekommen, freilich sehr natürlich seyn, indessen führt diese Vermischung manche Schwierigkeiten und Verwirrungen herbei,

ist durchaus zum Nachtheil der Deutlichkeit, und läßt überall große Dunkelheit zurück. Kritik der philosophirenden Vernunft, und Theorie des Bewußtseyns sind der Natur der Sache nach ganz getrennt, sie haben einen verschiedenen Gegenstand, müssen durchaus jedes für sich bestehen; — eine Kritik, die beides vereinigt, wird also ohne Zweifel immer mißlingen.

Die Kritik der Philosophie bedarf keiner andern Prämissen, als deren, welche jeder andern kritischen Arbeit zu Grunde liegen; die Kritik soll dem System vorausgehen, jede Philosophie aus ihr selbst erklären, nicht aus dem Standpunkt eines bestimmten Systems; sie soll untersuchen, ob sie das von ihr selbst aufgestellte Ideal der Philosophie erreiche ꝛc.; also blos philosophisch verfahren, nicht aber selbst philosophiren. —

Daß eine Kritik der philosophirenden Vernunft ohne Geschichte der Philosophie nicht gelingen kann, beweist uns Kant selbst, da sein Werk, das als Kritik der philosophirenden Vernunft durchaus nicht historisch genug, doch schon voller historischen Beziehungen ist, und er verschiedene Systeme zu construiren sucht.

Gehen wir nun zu den Hauptresultaten der kantischen Kritik, so finden wir, daß sie in drei große Theile zerfällt; der erste enthält die Lehre von der Anschauung, der zweite die von dem Verstande, der dritte die von der Vernunft.

In seiner Lehre von der Anschauung erscheint besonders klar der Uebergang seines Empirismus zu der höhern intellectuellen Philosophie; hier fängt sein Empirismus an, sich der intellectuellen Philosophie zu nähern; der gereinigte, streng wissenschaftliche, (mathematische) Empirismus führt, wie schon gesagt wurde, zu einer höhern Gewißheit, zu der der Mathematik, deren Evidenz, wogegen alle Einwendungen der Skeptiker nichts vermögen, allgemein anerkannt wird und doch nicht aus der Erfahrung kann hergeleitet seyn.

Diese absolute Gewißheit, welche die Mathematik in Rücksicht auf die Form und den Zusammenhang mit sich führt, muß nothwendig den streng nachdenkenden Empiristen aus dem Ge-

biete seiner eignen Philosophie ganz herausführen. Durch die sinnlichen Eindrücke erhält man nur subjective, momentane, locale — keine objective, allgemeine Gewißheit, wie durch die Mathematik; nun beruht aber die ganze Mathematik in Rücksicht auf Geometrie auf dem Begriffe des Raumes und in Rücksicht auf Arithmetik auf dem der Zeit, weil die Auffassung der Einheit und Mannichfaltigkeit in der Zeit (und dem Raume?) geschieht, und da dem Empiristen außer der Anschauung keine andere Erkenntnißquelle einleuchtet, so ist also der Uebergang zu der bekannten kantischen Theorie von Raum und Zeit sehr natürlich; diese sind freilich höhere, und keine gemeine sinnliche Anschauungen; Kant, der nun einmal keine übersinnliche Anschauungen zulassen will, nennt sie Formen der Anschauung, und gibt dadurch zu vielen Schwierigkeiten Anlaß; denn man kann sich ja nicht erklären, wie und woher die Anschauung zu solchen Formen komme, warum gerade zu diesen, warum in diesem Verhältniß und dieser Zahl, warum sind der Formen nicht mehr? Auch sind nach Kant's Erklärung diese Formen immer nur subjectiv-idealistisch, — ob sie wirkliche Realität haben, ob wirklich ein ihnen entsprechender Raum und Zeit existire, ist nicht auszumachen.

Kant's Lehre von der Vernunft ist durchaus skeptisch; aber freilich ein höherer, gesteigerter Skepticismus als der des Hume; das Resultat derselben ist, daß die Vernunft das Unendliche, Uebersinnliche nicht erkennen könne. Kant bemüht sich zu zeigen, wie die Vernunft über das Unendliche, Uebersinnliche, in welcher Gestalt es sich auch zeige, immer auf directe Widersprüche gerathe, woraus also erhelle, daß sie kein taugliches Instrument sey, das Uebersinnliche zu erkennen. Hiermit würde er nun zwar viel gegen die Philosophen ausrichten, welche die Vernunft für die positive Quelle der Wahrheit halten, nicht aber gegen die, welche eine übersinnliche Erkenntnißquelle annehmen. Bei Kant liegt schon, so sehr er dies auch versteckt, stillschweigend eine Voraussetzung übersinnlicher Anschauungen zu Grunde, insofern er nämlich Raum und Zeit als ursprüngliche Formen der Anschauung annimmt, die auch noch andere haben kann.

Kant's Lehre von den Antinomieen, die er durch alle Kategorieen durchgeführt hat, diese Bestreitung gleichsam der Vernunft durch sich selbst, ist ein sehr scharfsinniger und für die moderne Zeit ganz neuer Versuch; im allgemeinen und speculativ genommen, ist er das aber nicht, denn was die Idee und Methode betrifft, so stimmt diese Art von Skepticismus, außerdem daß die Scholastiker manches in dieser Art versucht haben, sehr mit dem Bestreben Zeno's, des Eleaten, überein; nur hatte dieser Pantheismus zum Zweck; während Kant, wie alle Empiristen, zur Erfahrung zurückkehrte.

Er verwarf, wie gesagt, die Vernunft als ein unvollkommenes Werkzeug, als nicht tauglich zur positiven Erkenntnißquelle, ohne andere aufzusuchen, die andere Philosophen angenommen hatten, wie z. B. die höhere Offenbarung, die Lehre von der Erinnerung des Plato, von der Anschauung des Plotin, &c.; man dürfte zwar zugeben, daß die natürliche Vernunft nicht die höchste, sondern eine blos negative Erkenntnißquelle sey, daraus folgt aber nicht nothwendig das Rückkehren zum Empirismus. Doch wir wiederholen es, seiner Lehre von Raum und Zeit liegt stillschweigend eine Voraussetzung übersinnlicher Anschauung zu Grunde.

Uebrigens ist aber diese Bestreitung der Vernunft bei Kant nicht so, wie sie seyn könnte, sie ist rhapsodisch, hin und her raisonnirend über einzelne, herausgerissene Stücke der Philosophie, und so kann sich freilich durch Anwendung des Satzes des Widerspruchs und Grundes alles in Widersprüche auflösen lassen. Ein ganz anderer Versuch, viel systematischer und gründlicher wäre es, die widersprechenden und widersinnigen Begriffe des gemeinen Verstandes auf den einzigen Haupt- und Centralpunkt aller Schwierigkeiten, auf die Quelle alles Uebels, den Begriff des Dings zurückzuführen.

Jene Selbstzerstörung gleichsam der Vernunft beweist nur, daß die Art zu raisonniren, wenn man aus dem Satze des Widerspruchs und des Grundes ohne Ende und bestimmte consequente Richtung auf einen Zweck nach allen Seiten hinfolgert, zu unendlichen Widersprüchen führen müsse.

Der schwierigste Theil der kantischen Philosophie ist der mittlere von dem Verstande. Einen Beweis seiner Dunkelheit und Unvollkommenheit haben wir darin, daß Fichte den Keim seines Idealismus aus diesem Theile der kantischen Philosophie nachwies, Kant selbst es ihm aber absprach, und doch haben beide auf eine gewisse Art Recht. —

Aus der folgenden Untersuchung wird sich dies näher erklären. — Gerade der Theil vom Verstande ist bei Kant am auffallendsten synkretistisch. Wenn auch anderwärts der Synkretismus nicht zu tadeln ist, so ist er doch hier keineswegs zu billigen, wo es auf die speculative Lösung eines Problems ankommt, des Problems von dem Verhältnisse des Geistes zum Körper und umgekehrt, welches man seit Descartes zu lösen versucht. — Kant, so wie er überhaupt in seiner ganzen Philosophie schwankend ist, wählt hier den Mittelweg zwischen den beiden Erklärungsarten, zwischen dem Empirismus und Idealismus, da doch, obschon der Ausspruch, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nicht unrichtig ist, die Wahrheit nie durch Vermeidung der Extreme allein gefunden wird.

Die kantische Theorie des Verstandes bezeichnet den Punkt, wo er zwischen der Anschauung und Vernunft in der Mitte stehend, von dem Idealismus wieder zum Empirismus zurückkehrt; in Eine Summe zusammengefaßt besteht sie darin: Alle Erkenntnisse und Vorstellungen sind halb gemacht, halb von äußern, in ihrem Innern uns immer unbekannt bleibenden Dingen gegeben; den Stoff erhalten wir von den Dingen, von denen wir immer nur neue Eindrücke, neue Wahrnehmungen, nie aber sie selbst haben; die Form aber kommt vom Geiste, durch ursprüngliche Formen und Gesetze des Geistes wird der Stoff gestaltet; blos dies ist das Eigne bei unsern Vorstellungen.

Die große Schwierigkeit, wie heterogene Substanzen aufeinander wirken können, ist hiedurch gar nicht gelöst, man kann sich nicht erklären, wie das Vorstellungsvermögen zu den Formen und Begriffen überhaupt und warum gerade zu diesen kommt? Kant schneidet die ganze Untersuchung hierüber kurz ab, indem er sagt, es sey dies nun einmal das Erste und Letzte, darüber

hinaus lasse sich nicht untersuchen; — jeder der es allenfalls versucht, die Sache aus dem kantischen System selbst zu erklären, wird unfehlbar von einer Unbegreiflichkeit, von einer Schwierigkeit zur andern und so fort immer tiefer in ein Gewebe von Widersprüchen gerathen. —

Diese Dunkelheit rührt größtentheils von den Keimen besserer Philosophie her, die gerade hier am kühnsten und häufigsten vorkommen; in dieser Theorie des Verstandes ist der eigentliche Kern der kantischen Philosophie enthalten; er aber kehrt einestheils zur Erfahrung zurück, weil ohne gegebenen Stoff keine sichere Erkenntniß statt habe, indem alsdann der Sinn mit seinen inhaltleeren Formen ja ein leeres Spiel triebe, welches auch die Bestätigung der Behauptung ist, daß die Vernunft, wenn sie blos aus sich selbst die Erkenntniß construiren wolle, sich selbst zerstöre; und anderntheils gibt es doch für die Erfahrung keine andere schlechthin objective, gewisse Erkenntniß, als die objective Anschauung, die Mathematik, und alle absolute Gewißheit, alle Objectivität beruht überhaupt nur auf den höhern Anschauungen von Raum und Zeit und auf den ursprünglichen Begriffen, welche Kant als dem Verstande eigenthümlich aufstellt, indem der Geist seine eignen Formen und die Gesetze derselben beobachtet, und sich dieselben wissenschaftlich vorconstruirt. Es sind dies alles Ideen einer höhern intellectuellen Philosophie; die Keime des Idealismus sind hier am deutlichsten und klarsten ausgesprochen, aber doch so einzeln, so rhapsodisch, in so vielen Widersprüchen, daß man damit gar nicht aufs Reine kommen kann; — man findet einzelne Stellen, wo es ganz bestimmt scheint, als behaupte Kant, der Geist schaffe sich die Gesetze selbst, dann aber auch wieder andere, die diesen widersprechen; er unterordnet die Dinge den Formen und Gesetzen des Geistes so sehr, daß man nicht einsieht, warum er sie nicht eben auch zu Producten des Geistes macht.

Man kann sagen, Kant ist in dem speculativen, theoretischen Theile seiner Philosophie in Rücksicht auf die Vernunft durchaus skeptisch, in Rücksicht auf die Erfahrung empirisch,

in Rücksicht auf den Verstand zum Theil idealistisch, zum Theil empirisch.

Für die Moral ist eben hier nicht viel tröstliches; Kant hat es freilich durch die Hypothese von den objectiven Formen und Gesetzen leicht gemacht, ein solches objectives Gesetz, als er gewünscht, für die Moral zu finden. Mit diesen Lehren von den Formen und Gesetzen des Geistes steht und fällt seine ganze Moral; indessen ist sie doch sehr lose und willkürlich und hat erst durch Fichte die rechte Tiefe und Consequenz erhalten. —

Kant's Uebergang von der Vernunft zum Glauben ist im Grunde nichts anderes, als die Behauptung der Akademiker, daß die Speculation keine Grenzen habe, in der Praxis aber der Vernunft gemäß müsse verfahren werden; nur ist seine Lehre von der praktischen Vernunft wissenschaftlicher und strenger, indem er nicht nur die Gültigkeit dieser blos auf das Praktische beschränkten Vernunft behauptet, die in der Speculation skeptisch war verworfen worden; sondern auch die Gesetzgebung der Vernunft für die Praxis aus den Formen und Gesetzen des menschlichen Bewußtseyns abzuleiten versucht, deren Gebäude und architektonischen Zusammenhang er auf seine rhapsodische Weise durch viele Experimente aufzufinden gestrebt, ohne zu einer gemeinschaftlichen Quelle durchzudringen. —

Sein Glaube ist nicht etwa aus einer höhern Quelle, etwa aus der höhern Anschauung geflossen, sondern durchaus ein Product der Vernunft, eine bedingte Rechtfertigung für die Anwendung einer speculativ unerweislichen Idee, und gar nicht verschieden von der auf das Praktische angewandten Vernunft, selbst mit den zu dieser Praxis durchaus nothwendigen Fictionen, die dann nach den Formen und Gesetzen des Geistes bestimmt sind.

Zum Schluß diese allgemeine Uebersicht: Kant's Philosophie reducirt sich darauf:

a) daß er Raum und Zeit blos ideelle Realität gibt, als Formen, denen außer uns nichts entspreche;

b) daß die Vernunft ohne Erfahrung mit den Formen blos ein leeres Spiel treibe, daß nicht sie die Quelle

der wahren Erkenntniß seyn könne, sondern die recti- fizirte Erfahrung. —

Obschon er also mehr zu den Empirikern als zu den Idealisten zu rechnen ist, so sind doch der Spuren und Keime des Idealismus so viele, daß er als Wiedererwecker und Stifter desselben kann angesehen werden. — Außerdem enthält auch seine Philosophie noch einen Keim, der, wenn er auch nicht ganz ausgesprochen und bis jetzt eigentlich von keinem noch entwickelt worden ist, dennoch schon ganz deutlich in ihr liegt, die Idee nämlich zu einer kritischen Philosophie. Daß sich eine solche bei dem Synkretismus auf die verschiedenen Arten von Philosophie, wie Polemik, Mystik, Empirie ꝛc. beziehen müsse, ist einleuchtend. Der Kritiker hat viel Verwandtschaft mit dem Polemiker; nur geht er nicht darauf aus, zu vernichten, sondern blos zu sichten, die vorhandenen Philosophieen von ihren Schlacken zu reinigen. — Kants Zweck ist nun auch nicht blos polemisch; er sagt, der Kritiker müsse sich mit der größten Vielseitigkeit und Universalität in den Standpunkt eines jeden Systems zu versetzen suchen, einem jeden Recht widerfahren lassen, was aber bei ihm nicht oft geschieht. — Die Idee jedoch, daß eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse, ist ganz Kant's Erfindung und gewiß sehr verdienstlich; auch hat er sich seinem Ideal hie und da genähert; dies wäre indessen noch mehr der Fall gewesen, wenn er mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie genommen hätte. — Er hielt sich am meisten bei dem Gegensatze der Mystiker und Empiristen auf, zwischen denen er gleichsam in der Mitte steht; es ist aber eben nicht sehr kritisch, daß er dem einen und dem andern etwas zugibt; er hätte vielmehr tiefer in die gemeinsame Quelle der Unvollkommenheit zu dringen und so statt des groben, leicht auffallenden Unterschiedes des Empirismus und Idealismus lieber den feinern Unterschied der vielen intellectuellen Systeme zu zeigen suchen sollen, woraus dann mit gänzlicher Verwerfung alles für unrichtig anerkannten eine harmonische Vereinigung der theilweis richtigen Systeme hätte hervor-

gehen können, während jetzt ein blos synkretistischer Vermischungsversuch zu Tage gekommen ist. Lessing hätte auf Kant vielen günstigen Einfluß haben und wahrscheinlich mit ihm Stifter der neuern Philosophie werden können, wenn er eine andere Richtung genommen hätte.

Von Kant's Nachfolgern läßt sich eigentlich nur Fichte als der vorzüglichste unter ihnen anführen; er entwickelte die kantische Philosophie nicht zu dem, was Kant daraus entwickeln wollte, sondern wie sie durch fortgesetzte, strenge Consequenz nothwendig entwickelt werden mußte; er knüpfte die zerstreut liegenden Keime des Idealismus an einen Faden und stellte das vollständigste, merkwürdigste System des Idealismus auf, das je aufgestellt ward. — Diese consequente Ausführung und Vollendung der kantischen Philosophie ist besonders deswegen auch sehr verdienstlich, weil das Zeitalter das Schwankende des kantischen Systems annahm, dies System, wie es war, stehen ließ, und überhaupt ganz oberflächlich auffaßte, so daß also ein großer Beweis von systematischer Strenge sehr nothwendig war.

Was den Inhalt der fichtischen Philosophie betrifft, berufen wir uns auf das schon früher bei der Charakteristik des Idealismus und von ihrer Aehnlichkeit mit der aristotelischen Gesagte; Fichte's Ableitung der Denkgesetze nicht ihrer Möglichkeit, sondern ihrer Wirklichkeit nach aus dem Anstoße des Etwas ist offenbar verwandt mit Aristoteles Privation, als dem Bestimmungsgrunde der mancherlei Beschränkungen, woraus die Verschiedenheit der Formen entsteht.

Auch werden wir in unsrer eignen Theorie des Bewußtseyns den Inhalt der fichtischen Philosophie noch näher betrachten, indem wir zwischen unsrer und der fichtischen Theorie des Bewußtseyns, als derjenigen, welche bisher die allervollkommenste, ausgebildetste war, eine Vergleichung aufstellen werden.

Was aber Fichte's Form und Methode angeht, so wollen wir darüber hier etwas ausführlicher seyn; er ist darin durchaus Erfinder, und zwar wie die Geschichte der Philosophie wenige aufzuweisen hat. —

Fichte's Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von allen andern, aus welcher Epoche sie seyn mögen, sie erscheint gleichsam als eine ganz neue Wissenschaft; Fichte's Form ist ganz originell, selbstständig und unabhängig, seine eigne freie Erfindung; — sie ist ganz Eins mit dem Geiste seiner Philosophie und durchaus philosophisch. Was andere in der Philosophie als Methode einzuführen gesucht, ist meist aus anderen Wissenschaften entlehnt, oder aus eignen subjectiven Ansichten, nicht so rein aus dem Wesen der Philosophie selbst geschöpft, und daher auch von geringerm Nutzen gewesen.

Kant ahmte in der Philosophie alle Wissenschaften nach, entlieh Formeln, Handgriffe, Wendungen und Ausdrücke von jeder: von der Physik, Jurisprudenz ꝛc.; im Einzelnen kann dies freilich auf schöne Ideen führen, und den Ideenreichthum sehr vermehren, indessen läßt eben diese Mannichfaltigkeit von Formen keine strenge Methode und durchgeführte Consequenz zu.

Der Einwurf (Schellings), daß Form und Inhalt aus der gemeinschaftlichen Quelle hervorgehen, durchaus Eins seyn müssen, also die Methode allein an einer Philosophie nicht zu loben wäre, stimmt insoweit mit unsrer Ansicht überein, als wir schon vorher gesagt, daß die rhapsodische Manier Kant's gar nicht geeignet sey, ein zusammenhangendes, consequentes System vorzutragen; — daraus folgt aber noch keineswegs, daß Form und Inhalt immer gleich vortrefflich seyn, das Eine den Werth des Andern bestimmen müsse; im Charakter des Philosophen kann oft ein Grund liegen, (wie dies besonders bei den Idealisten manchmal der Fall zu seyn pflegt, wir haben es in der Charakteristik gezeigt), der die Vollendung des Systems, nicht aber der Form hindert. So auch bei Fichte; wenn sein System sich nicht völlig entwickelte, weil er sich aus ganz subjectiven Gründen auf das Gebiet der bedingten Ichheit beschränkte, aus Furcht vor Schwärmerei nicht zu dem Idealismus der unbedingten Ichheit entschieden fortschritt, so ist deswegen nicht auch seine Form unvollkommen. — Ja eine vortreffliche, ausgezeichnete Philosophie kann sehr schlecht und ohne alle Methode vorgetragen werden, wenn sie z. B. von andern

entlehnt ist, die Methode aber die eigne dessen ist, der diese entlehnte Philosophie docirt.

Fichte trat in einer Periode auf, als Reinhold (der wohl einiges Talent zum Philosophiren oder vielmehr zum Raisonniren hatte, aber sich nie über den Empirismus erheben konnte) vielen Einfluß hatte, von diesem Einflusse trägt daher die erste fichtische Schrift noch Spuren. Reinhold erhob große Klagen über den schlechten Zustand der Wissenschaften, weil ihnen die ersten Principien fehlten, obwohl sie sich doch immer noch in einem viel bessern Zustande befunden hatten, als die Philosophie selbst; dies veranlaßte nun die erste Schrift Fichte's „über den Begriff der Wissenschaftslehre", das wichtigste dabei ist aber seine neue Erfindung und Methode, die er hier zuerst an Tag gebracht.

Sein compendiarischer Grundriß der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf die speculativen Principien, sein Hauptwerk, hat alles das Große, Kühne, Genialische, Freie und Kräftige, zugleich aber das Dunkle und Unentwickelte eines ersten Werkes; daher zu beklagen ist, daß eine spätere Bearbeitung nicht bekannt gemacht worden. —

Er fügte diesem Werke, nicht weil es unvollendet ist, denn es macht eigentlich ein vollendetes Ganze aus, sondern weil davon nur noch ein Schritt zum transcendenten Idealismus übrig war, was er gern verhüten wollte, zwei Nachträge an; diese bezeichnen den Wendepunkt seines Geistes, die Rückkehr von dem transcendenten Idealismus zu dem empirischen des Kant; daß er sich übrigens wieder mehr zu Kant wandte, mußte wohl natürlich folgen, sobald er sich selbst Schranken setzte, von dem transcendenten Idealismus willkürlich zurückhielt; wäre er auf dem ersten Wege fortgeschritten, so würde er in der Moral und Religion gewiß auf ganz andere Resultate gekommen seyn, als Kant.

Er geht in seiner Moral von neuem von den ersten Principien aus, aber, als bei einer neuen Aufstellung seiner Grundsätze, auf eine andre Weise, mit einer andern Wendung als in der Wissenschaftslehre; die Methode ist hier klarer und ent-

wickelter, setzt nicht so viel bei dem Leser voraus; in Rücksicht des Inhalts aber findet man durchaus nicht das große Verdienst der Erfindung, denn in dieser Hinsicht stimmt seine Moral mit der Kantischen, so wie sein Naturrecht mehr mit dem Rousseauschen überein; im Naturrecht schließt er sich überhaupt an das praktische, am meisten geltende, wissenschaftlich aber sehr unvollkommene Naturrecht an, so daß man sagen kann, Fichte's Moral und Naturrecht ist nichts anderes als seine eigenthümliche Methode, angewandt auf die kantische Moral und das allgemein existirende Naturrecht; nur mit größerer Strenge.

Schelling's letztere Werke, die die frühern aufheben, scheinen nichts anderes, als eine Ergänzung des Spinozismus und der plotinischen Philosophie zu enthalten. — Um zu beurtheilen, ob seine Naturphilosophie wahrhaft organisch, dynamisch und also mit dem Idealismus verträglich sey, oder einen feinen, verkleideten Materialismus enthalte, müßte man eine vollständige Ausführung derselben vor Augen haben. Seine Philosophie ist aber noch ganz in Gährung, noch gar nicht fixirt, wohingegen Fichte's Wissenschaftslehre, wenn er jetzt auch eine andere Denkart sollte angenommen haben, immer ein geschlossenes Ganze ausmacht, was er eigends erfunden und das sich für sich beurtheilen läßt. k)

Der einzige deutsche Philosoph, der sein System hinlänglich ausgesprochen und vollendet hat, um beurtheilt werden zu können, ist Jacobi, der auch schon früher bei den Polemikern, die die Vernunft bekämpft und auf die Mystik, auf Glauben und Offenbarung zurückführten oder zurückführen wollten, angeführt worden; er hat nicht allein Aehnlichkeit mit ihnen in seiner Tendenz, sondern er hat auch Vieles von ihnen, nämlich von Bayle, Huet und Pascal entlehnt. —

Jacobi's Polemik unterscheidet sich aber ganz eigen dadurch, daß er nicht sowohl Philosophie und Religion in Uebereinstimmung bringen, sondern die Philosophie, wo möglich, vertilgen will, ja er ist selbst der höhern mystischen Philosophie sehr abhold und doch stellt er auch über Glauben und Offenbarung nirgend etwas Positives, Bestimmtes auf; er nimmt keine über-

sinnlichen, übernatürlichen Erkenntnißquellen an, wie andere in der Erinnerung, den angebornen Begriffen ꝛc. sondern er verwirrt die Begriffe von Glauben und Offenbarung so, daß nach ihm die gemeine Erfahrung und Empfindung Offenbarung, sein Glaube, nicht etwa, wie bei Kant, ein bloßer Vernunftglaube, sondern viel weniger als das, nur ein Glauben an die Erfahrung ist. Diese Vermischung des Glaubens und der Offenbarung mit der gemeinen Erfahrung zeigt, daß er im Grunde sehr empirisch denkt; auch die mystischen Formeln, deren er sich bedient, sind von dem Mysticismus der niedern Art der an den Empirismus gränzt, und bei Menschen von wenig Geist aus einer zu weit getriebenen Selbstbeobachtung entspringt, die sehr nahe zusammenhängt mit abergläubischer Aengstlichkeit und großer Eitelkeit, woraus man sich denn auch diese Philosophie zu erklären hat.

Als eigentlicher Polemiker ist Jacobi nicht ohne Talent und Verdienst, wenn er gleich unter Kant und Lessing steht; er bestritt die Materialisten, Helvetius ꝛc. mit vielem Glück.

Seine Ansicht geht von dem Satz aus, alle Philosophie ist Spinozismus; dieser aber Atheismus, also alle Philosophie als atheistisch zu verwerfen. Dies ließe sich nun wohl von jeder Philosophie behaupten, der der Begriff der Substanz zu Grunde liegt, von der also, welche die deutschen Idealisten Dogmatik nennen; von dieser läßt sich zeigen, daß sie in der Hauptsache Spinoza nachgeben müsse; dies ist aber keineswegs der Fall bei Leibnitz, Fichte, und insofern hat auch das Interesse der jacobischen Philosophie mit dem bessern Verstehen der leibnitzischen Philosophie und dem ersten consequenten Kantianer, dem Fichte, aufgehört.

In der Art die Philosophie anzugreifen, sie als atheistisch anzusehen, offenbart sich das Gemeine der jacobischen Mystik; es hat dies Aufspüren des Atheismus einen gehäßigen Grund, es ist innere Furchtsamkeit und Aengstlichkeit. Ein solcher Haß gegen alles, was nur von der gemeinen Vorstellung der Gottheit abweicht, kann durchaus nicht lobenswerth seyn, er ist das Zeichen einer großen Schwäche. —

Spinoza's System des Pantheismus weicht freilich sehr ab von der Religion, indessen kann eine noch so abweichende Vorstellung doch immer noch mit dem eigentlichen Wesen der Religion und Religiosität verbunden seyn, wobei es vorzugsweise auf Herz und Gefühl ankommt, welche dem Spinoza wohl nicht ganz abzusprechen sind, wenn man auch seine Philosophie nicht annimmt.

Lessing hat durch seine Verehrung des Spinoza vielen Einfluß auf Jacobi gehabt, der sonst wohl nicht dazu gekommen wäre, diesen zum Helden der Philosophen zu machen.

Uebersehen wir hier die ganze abgehandelte Geschichte der Philosophie, so finden wir, daß die fünf Perioden derselben einen vollendeten Kreislauf darstellen.

Die scholastische Periode steht ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit.

Die alexandrinische und die reformatorische sind sehr ähnlich und eben so die griechische und die neuere.

Ohne uns darauf einzulassen, ob die poetische, die Form der Kunst oder die des Wissens den Vorzug verdiene, bemerken wir, daß die Griechen und Modernen sich durch ein ganz besonderes Streben nach vollendeter Form gleich sind; dann haben auch beide eine durchaus freie Entwicklung des Geistes gemein, nirgend findet sich etwas Aehnliches in der außerordentlichen Mannichfaltigkeit der verschiedenen und so entschiedenen, selbst der wildesten Systeme bei den Griechen sowohl als bei den Modernen.

Bei diesem Kreislauf darf nun aber nicht stehen geblieben werden; so wie die griechische Philosophie aufzuhören, möchte eben kein großer Vorzug seyn; die große Mannichfaltigkeit ist eigentlich nur ein scheinbarer, kein reeller Vorzug, es muß eben aus derselben heraus ein haltbarer Zustand, eine feste Form herbeizuführen gesucht werden.

Daß durch bloße Zusammenschmelzung verschiedener vorhandenen Philosophieen die Wahrheit nicht zu finden, und keine haltbare Philosophie aufzustellen sey, haben wir aus der Geschichte derselben hinlänglich ersehen, die Philosophie muß gleich-

sam ganz von Neuem, von vorne an wieder angefangen werden, nicht zwar durch Annihilirung der Geschichte der Philosophie, vielmehr soll man eben die Geschichte der Philosophie so vollständig als möglich kennen; nur anfangs muß sie ganz bei Seite gesetzt werden; findet sich nachher ein Grund, ein bestimmtes System anzunehmen, oder eine, freilich bestimmtere, Zusammensetzung, als jene allgemeine Zusammenschmelzung zu versuchen, so kann es geschehen.

Vor allen Dingen muß der Anfangspunkt, von welchem die Philosophie ausgehen soll, bestimmt werden, und dies geschieht am besten durch eine Untersuchung über die Erkenntnißquellen überhaupt. —

Wie verschieden diese von den Philosophen angegeben werden, haben wir gesehen; die Charakteristik der verschiedenen Arten der Philosophie und der fünf Perioden der Geschichte bietet uns folgende Meinungen über die Erkenntnißquellen dar.

Bei den einen ist die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß, also auch der Philosophie.

Bei den andern die Vernunft, die Erfahrung verwerfen sie als Täuschung, oder lassen sie nur als Erkenntniß geringerer Art bestehen, und eben so verhalten sie sich gegen die Offenbarung, einige leugnen sie ganz, andere lassen sie nur im Gebiete der Religion, keineswegs aber der Philosophie gelten.

Noch andere endlich geben übernatürliche, übersinnliche Erkenntniß für die Quelle der Philosophie an; so Plato's Erinnerung aus einer frühern intellectuellen Welt, so die intellectuelle Anschauung, die unmittelbare Anschauung des Unendlichen, wozu, wie man sich jetzt auszudrücken pflegt, ein eigner Sinn gehört, so die Eingebung und Offenbarung, wodurch uns, wie einige behaupten, die Philosophie eben so wohl, wie die Religion und nicht diese allein überliefert werde.

Es ist sehr sonderbar und auffallend, daß von allen diesen Erkenntnißquellen keine zu einem ersten Anfangspunkte geeignet zu seyn scheint.

Die Erfahrung mag wohl manche interessante Beobach-

tungen liefern, aber nicht das, was jeder ganz allgemein von der Philosophie verlangt; der Inbegriff aller Erfahrungen und Beobachtungen über den innern Menschen (abgesehen davon, ob die Erfahrung einen richtigen Begriff von dem Menschen liefern könne oder nicht) löst immer nicht auf eine befriedigende Weise die mit dem Bedürfniß der Philosophie so innigst verknüpften Fragen von der Bestimmung des Menschen, von der Unsterblichkeit, von der Gottheit, dem Verhältniß des Menschen zu derselben, und umgekehrt von der Freiheit und von den ersten Gründen der Natur ꝛc:, oder vielmehr sie gibt über alle diese Punkte, worüber doch hauptsächlich in der Philosophie Belehrung gesucht wird, ganz und gar keine Auskunft, sie gibt immer nur relative Gewißheit durch Induction, nie aber absolute, was doch gesucht wird von einem wissenschaftlichen Geiste; dies hängt genau zusammen mit den Grundmängeln des Empirismus, als welche wir schon früher angegeben haben.

So viel ist also immerhin gewiß, daß die Sinnen-Erfahrung nie zum Anfangspunkte der Philosophie dienen könne; daß der Empirismus die Unmöglichkeit der höhern, übernatürlichen Erkenntnißquellen zu beweisen nicht im Stande sey, haben wir auch schon in der Charakteristik gezeigt. Soll indessen mit Sicherheit und Kritik verfahren werden; so muß man doch, da es nicht hinlänglich ist, ihre bloße Möglichkeit zu erweisen, das Wesen und die Beschaffenheit derselben etwas näher abhandeln und ihre Stelle unter den andern Fähigkeiten im menschlichen Geiste anzugeben suchen, erst dadurch werden z. B. die Erinnerung und die intellectuelle Anschauung begreiflich werden; es ist dies aber erst in einer Theorie des Bewußtseyns möglich, hier würde sich allerdings eine Stelle für sie finden lassen; damit ist jedoch auch noch nicht gesagt, daß sie zum Anfangspunkt geeignet sey, im Gegentheil wird dadurch eben, daß man zeigt, wie die höhere Erinnerung und Anschauung auf einer gewissen Stufe von Bildung bei gewissen Menschen sich finden könne, klar werden, daß sie nicht die ersten Quellen der Erkenntniß seyen.

Noch mehr gilt dies von der dritten Art der höhern Erkenntniß, von der Offenbarung, welche (die Existenz Gottes vorausgesetzt) wohl möglich ist; ja es ist viel begreiflicher und natürlicher, daß ein höherer Geist sich einem niedern mittheile, als daß etwas ganz verschiedenes, ein Körper eine Vorstellung in demselben errege; — deswegen ist aber jene Offenbarung und Eingebung noch nicht zur ersten und einzigen Erkenntnißquelle geeignet, indem sie ja immer einer Erklärung bedarf, nicht anders mitgetheilt werden kann, als durch Erklärung, diese ist aber etwas ganz von der Offenbarung verschiedenes und Sache des menschlichen Verstandes, es müßte sonst eine Kette von fortgesetzten Offenbarungen geben, wo eine die andere erklärte; — auf allen Fall kann also freilich die Nichtunmöglichkeit der höhern Erkenntnißquellen, aber nicht ihre Wirklichkeit, Begreiflichkeit, mithin Tauglichkeit für die Philosophie zugegeben werden, sie erfordern alle, die Erinnerung und die intellectuelle Anschauung sowohl als die Offenbarung selbst wieder eine Philosophie zur Erklärung, sie setzen, wie gesagt, eine Theorie des Bewußtseyns voraus; erst wenn das Verhältniß dieser Erkenntnißquellen zu den andern, und die Stelle im Bewußtseyn, wo, so zu sagen, diese Erscheinungen statt haben, nachgewiesen sind, wird sich ihre Begreiflichkeit zeigen.

Betrachten wir nun die Vernunft, so ist diese eben auch keine sichere Führerinn, wir finden sie in unaufhörlichen Streitigkeiten und Widersprüchen verwickelt, Vernunft gegen Vernunft im Kampfe. — In der Geschichte der Philosophie, die uns so viele Mängel und Unvollkommenheiten zeigt, ist, den geringen Einfluß der Offenbarung oder Erfahrung abgerechnet, alles Product der Vernunft und zwar der natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft, die meisten vorhandenen Philosophieen sind mißlungene Versuche dieser, wenn auch sehr speculativen und reinen, dennoch wilden natürlichen Vernunft (wie z. B. die Philosophie des Parmenides ꝛc.) —; die **Vernunftkunst**, die nach Methode strebende künstliche Vernunft, ist noch nicht genug versucht und hinlänglich entwickelt. Mit dieser auch zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen, zu ihrer

Erklärung ꝛc. unentbehrlichen, künstlich ausgebildeten, nach sichern Denkgesetzen verfahrenden Vernunft möchte sich doch wohl mehr ausrichten lassen, als mit der bisher fast ausschließend geübten, wilden, natürlichen.

Der Begriff einer nach sichern Denkgesetzen fortschreitenden Vernunftkunst führt uns auf die Logik zurück und auf die alten Ansprüche, die sie macht, zugleich aber auch wieder auf eine Theorie des Bewußtseyns; diese muß die Denkgesetze an die Hand geben, und den Unterschied zwischen der natürlichen und künstlichen Vernunft erklären.

Hier zeigt sich nun eher die Möglichkeit, einen sichern Anfangspunkt für die Philosophie zu erhalten; in der Hoffnung nämlich, daß mit einer regelmäßig nach Gesetzen verfahrenden Vernunft mehr auszurichten sey, als mit der natürlichen sich selbst überlassenen, müßte man damit anfangen, diese künstliche Vernunft auf das eigne Selbst zu richten und durch Selbstbetrachtung zu versuchen, wie viel sich überhaupt wissen und erkennen lasse. — Wenn dies mißlingen sollte, würde alles andere noch eher mißlingen müssen; ob diese Betrachtung auch auf die äußere Welt überzutragen sey, ist eine andere Frage und ungewiß.

Genug einmal die Untersuchung aller Quellen der Philosophie führt uns auf die Selbstanschauung, als den sichersten Anfangspunkt der Philosophie.

Es ist aber ein großer Unterschied zu machen zwischen dieser Selbstbetrachtung als einem Versuch, durch eine künstliche Methode die eignen Denkgesetze wahrzunehmen, zu beobachten, und zu abstrahiren — und der blos passiven Selbstbetrachtung des Empirikers, der sich in Ruhe und Unthätigkeit nur in dem Spiegel seiner Sinne beschaut und wahrnimmt, was da vorgeht. Die Selbstanschauung des Idealismus ist durchaus von der thätigen Art; er handelt und beobachtet sein Handeln; — er schreibt sich selbst Gesetze vor, was er thun will, um es sodann zu beobachten.

Wenn sich in der Folge finden wird, daß das Ich durchaus nur in Thätigkeit bestehe, so wird dadurch nicht allein die

Unzulänglichkeit des Empirismus zur Philosophie, sondern überdies noch erwiesen, daß er selbst in dem besten, was er noch gewährt, in seinen Datis zur Psychologie ganz falsch und irrig sey, und eine verkehrte Ansicht des innern Menschen gebe, in sofern er diesen blos als leidend auffaßt.

Die Art, von der Selbstanschauung anzufangen, steht auf gewisse Weise in der Mitte zwischen den höhern Quellen und der gemeinen Wahrnehmung; die methodische Selbstanschauung vermittelt gleichsam die gemeine Wahrnehmung mit den übernatürlichen Erkenntnissen, und wenn sie auch nicht absolut den Vorzug vor allen verdient, so verdient sie ihn doch relativ, als erster Anfangspunkt vor der natürlichen, regellosen Vernunft allerdings, da dieser ihr Geschäft, wie wir gesehen, von jeher so mißlungen ist, und immer mißlingen wird; vor den höhern, übernatürlichen Erkenntnißquellen aber, weil diese, wie gesagt, zur Erklärung und Entwicklung doch ohnehin immer der Vernunft bedürfen. Mit der gemeinen Wahrnehmung hat sie gemein, daß sie Anschauung ist; verschieden und weit über dieselbe erhaben ist sie indessen nicht nur dadurch, daß sie eine durchaus freie, willkürlich sich selbst entwickelnde Thätigkeit ist, sondern auch weil sie Bedingungen einer Kraft, Gewandheit und Ausbildung des Geistes voraussetzt, die sich eben nicht bei jedem finden; obwohl hier gar kein eigner Sinn dazu gehört, wie man oft irrig gemeint, und daher diese künstliche, methodische Selbstanschauung mit höhern Erkenntnißarten verwechselt hat; es ist gar keine mystische Anschauung, sondern eine ganz klare und natürliche, die unter den angegebenen Bedingungen der gehörigen Geisteskraft und Bildung ganz natürlich erfolgt; sie vereinigt Vernunft und Erfahrung.

Kurz und gut, der Versuch des Wissens muß bei uns selbst anfangen; wenn wir uns nicht selbst erkennten, würde es uns noch viel weniger gelingen, die Dinge außer uns zu erkennen; die Möglichkeit aber, wie eine Selbsterkenntniß gefunden werden kann, die Wissenschaft wäre, ist einleuchtend.

Die Frage, wie es zugehe, daß die bisher vorhandene Philosophie fast nichts als eine Reihe von mißlungenen Versuchen

und Mißverständnissen aller Art darbietet, und warum die reine Vernunft nicht allein Erkenntnißquelle der Philosophie seyn könne, und dieselbe immer in Widersprüche verwickele, ist freilich erst durch die Theorie des Bewußtseyns näher zu beantworten; um aber Schritt vor Schritt fortzuschreiten, fügen wir hier noch an, was aus dem Geschichtlichen mit unserer Frage in Verbindung steht.

Aus der bisherigen Darstellung der Geschichte der Philosophie ist so viel klar, daß ein positiver Begriff des Unendlichen bei der Vernunft nicht möglich ist; wir haben den Beweis am Pantheismus, wo der angeblich und scheinbar positive Begriff des Unendlichen bei einer nur einigermaßen genauen Untersuchung immer negativ befunden wird. — In der Erfahrung gibt es gar keinen Begriff des Unendlichen; will man also den positiven Begriff des Unendlichen, der Einheit und Mannichfaltigkeit nicht ganz aufgeben, da man ja doch Bestreben dazu beim Menschen entdeckt, so bleibt nichts anderes übrig, als zu den übernatürlichen Erkenntnißquellen seine Zuflucht zu nehmen, aus denen, wie schon bemerkt worden, der positive Begriff der Gottheit sehr erklärlich ist.

Nimmt man an, daß die Menschen ihn wirklich durch Offenbarung erhalten haben, so erklären sich die Mißverständnisse und Irrthümer in der Philosophie ganz natürlich; — das uralte System der Emanation läßt sich als mißverstandene Offenbarung, als falsche, irrige Auslegung und Anwendung des durch Offenbarung erhaltenen, richtigen Begriffes des Unendlichen leicht erklären; da es hingegen als Product des natürlichen Nachdenkens durchaus unerklärbar ist.

Anmerk. Die historische Frage, ob die älteste Philosophie etwa mit der Offenbarung in Beziehung stehe, und wie? ist noch nie befriedigend gelöst worden 1).

Wird der Begriff der Gottheit blos aus der Vernunft abgeleitet, so ist er, wie wir gesehen, höchst schwankend und nichtig, er verschwindet fast ganz; die positive Fülle aller Kräfte fällt weg, Gott und die Welt fallen in Eins, und es bleibt nichts als der negative Begriff des Unendlichen.

Die meisten, die einen positiven Begriff der Gottheit aus der Vernunft aufstellen, setzen ihn aus verschiedenen Theilen zusammen; aus der Vernunft nehmen sie die Einheit, aus der Sittlichkeit des Menschen durch höhere Steigerung und Wegnahme aller Schranken die moralischen Eigenschaften und aus der sichtbaren Zweckmäßigkeit der Natur die Beweise der Weisheit und Güte Gottes; damit ist aber das Uebel keineswegs gehoben, denn ein solcher synkretistischer Begriff kann unmöglich die zur Gewißheit nöthige Einheit haben, er erscheint immer, auch in wissenschaftlicher Rücksicht, als eine willkürliche Erfindung des Menschen, und entspricht eben als ein gemachter und zusammengesetzter Begriff gar nicht seinem Gegenstande; der Begriff eines moralischen Gottes verschwindet in dem negativen eines nothwendigen, unendlichen Wesens; die Verknüpfung der moralischen Eigenschaften mit dem reinen Vernunftbegriff ist ganz willkürlich, und mit den Beweisen der Weisheit und Güte aus der Natur sieht es gar schlimm aus, da ja auch vieles in der Natur zweckmäßig auf ein Uebel angelegt scheint, eine Krankheit eben sowohl eine organische Kraft ist als der Körper selbst. Der Einwurf, daß man die dem schädlich und bös scheinenden versteckt zu Grunde liegende gute Absicht nicht zu erkennen vermag, wird durch den Satz umgestoßen, daß man auch das Gute nicht erkennen könne, wenn man nicht schon das Gute als bekannt voraussetzt.

Diejenigen, die den positiven Begriff der Gottheit nicht aus der Vernunft, Erfahrung und Naturbeobachtung zusammensetzen, erklären, daß er aus dem sittlichen Bedürfniß in seiner rechten Gestalt, auf der untersten Stufe bei den ältesten Menschen entstanden, oder von den Priestern erfunden worden, um sie durch Furcht und Schrecken zu beherrschen; späterhin seyen würdigere Vorstellungen hinzugekommen; — andre fügen noch die Hypothese hinzu, daß durch die fürchterliche Katastrophe der allgemeinen, auf der Welt sichtbar statt gehabten Sündfluth die übrig gebliebenen Menschen so in Schrecken gesetzt worden, daß sie dadurch auf den Glauben an ein überirrdisches Wesen verfallen seyen; — dies reicht nun zwar hin den niedrigsten Aber-

glauben — mehrere Religionen der Wilden und Nordamerikaner zu erklären; viele Mythologieen aber, und zwar die der ältesten und ausgezeichnetesten Völker, lassen sich nicht daraus erklären; es ist darin freilich auch manches willkürlich erfunden, nicht gerade aus eigennützigen Absichten von den Priestern, sondern von den Dichtern, um ihre Ansichten und Meinungen darzustellen; indessen finden wir doch immer in diesen allerältesten Mythologieen und Religionen, deren Alter gar nicht zu bestimmen ist, etwas, das sich nur aus höherer Mittheilung und Offenbarung erklären läßt, nämlich nicht nur den richtigen sondern auch durchaus positiven Begriff der Gottheit als eines einigen, allmächtigen, allverständigen Wesens, aus dessen Fülle und Kraft alles hervorgegangen sey. Dies System der Emanation, wo alle Dinge eine Reihe von Entwicklungen und Ausflüssen aus der allervollkommensten Urkraft sind, ist, insofern sie doch sämmtlich auf einer niedrigen Stufe stehen, als ihre Quelle anzusehen, mit dem Gedanken verbunden, daß das Entstehen der Dinge eigentlich ein Herabsinken der Gottheit, die Existenz des Menschen und der ganzen Welt ein großes Uebel sey, und die einzige Vervollkommnung der irdischen Wesen in der Rückkehr zur ersten Urquelle bestehe; — man muß gestehen, daß diese tragische, höchst furchtbare Ansicht durch ihre niederschlagende Härte der Natur des Menschen gar zu sehr widerspricht, als daß man nur irgend dafür halten könnte, sie sey aus natürlichen Entwicklungen des menschlichen Geistes entstanden. Die einzige Art, wie sie begreiflich werden kann, ist, wenn man annimmt, daß die Gottheit den ersten Begriff ihrer selbst als einer unendlichen Kraftfülle dem Menschen offenbart, ihn aber nachher wieder seinem eignen Verstande überlassen habe. Der Begriff der Offenbarung ist hier speculativ genommen, in der Philosophie ist darunter nichts anders zu verstehen, als daß die Gottheit den Begriff ihrer selbst im Geiste des Menschen angeregt habe, nicht gerade die Offenbarung und Eingebung, woraus die h. h. Bücher (die freilich auch von jener ersten Offenbarung handeln) als von Gott eingegeben, entstanden sind und abgeleitet werden; diese gehört in das Gebiet der positiven Theologie.

Nach jener Voraussetzung ist das Entstehen der so höchst seltsamen, tragischen Weltansicht sehr erklärlich; es ist das erste Mißverständniß jener ursprünglichen Offenbarung, dies aber sehr natürlich; denn ist der Begriff eines unendlichen Geistes als eine allvollkommene Urkraft gegeben, so kann man sich das Daseyn der einzelnen Dinge nicht wohl anders erklären, als daß alles aus der unendlichen Kraftfülle geflossen sey; dies aber führt, wenn man die Beschränktheit der eignen Natur und die Unvollkommenheit aller Dinge mit der allervollkommensten Urkraft vergleicht, geradeswegs zu der schrecklichen Ansicht der Welt, als einem Zustande der steten Verschlimmerung.

Daß diese Mißdeutung und überhaupt jedes Mißverständniß eines aus einer höhern Sphäre erhaltenen Begriffs, der unter den menschlichen Vorstellungen gleichsam ein Fremdling ist, viel begreiflicher und natürlicher ist, als daß die Vernunft ihr eignes Product so mißverstehen könnte, brauchen wir nicht zu erwähnen.

Uebrigens muß man gestehen, so sehr auch jener älteste Versuch, den Begriff der Gottheit mit dem Gefühl der Wahrnehmung der Welt und des einzelnen Dings in Verbindung zu setzen, mißlungen, und so widersprechend auch die Verschlimmerung des Begriffs des vollkommensten Wesens, so groß überhaupt das ganze Mißverständniß ist, so verdient dies System doch eben durch seine Härte und Kühnheit, ja Erhabenheit vor den durch die Theologen gemilderten Ansichten im allgemeinen vor dem Emanationssystem der spätern Zeiten bei weitem den Vorzug; diese vermeiden die Emanation der Folgen wegen, würden aber, wenn man ihre Principien streng verfolgen wollte, doch dahin zurückführen. Das Emanationssystem ist gewiß durch seine Kühnheit von allen irrigen das ausgezeichneteste.

Wenn wir nun zwar gefunden haben, daß die älteste Philosophie nichts anders seyn könne als Mißdeutung einer wahren Offenbarung, so ist doch die Philosophie in ihrer successiven Entwicklung und Ausbildung zu sehr Werk des Menschen, als daß damit schon alles erklärt wäre; das Phänomen der immer wiederkehrenden, so oft mißlungenen Versuche, das Räthsel der Welt zu lösen, bedarf einer wissenschaftlichen Erklärung.

So wie sich in der Geschichte der Philosophie neben der Größe und Vortrefflichkeit des menschlichen Geistes auch die Unvollkommenheit desselben durch die sonderbarsten Auswüchse, ja oft Ungereimtheiten offenbart, so müssen auch bei der Betrachtung des immerwährenden Mißlingens, der Streitigkeiten und Widersprüche der Philosophie nicht allein die Quellen der Erkenntniß, sondern auch die Quellen des Irrthums aufgesucht werden. — Obwohl man zugeben muß, daß es wohl schwieriger seyn möchte, den Grund und die Kriterien des Irrthums anzugeben als der Wahrheit selbst, und also erst bei Vollendung der Philosophie befriedigend darüber entschieden werden könnte, so läßt sich doch schon vorläufig aus jedem System, wenn man es, wie wir auch früher gethan haben, kritisch nach seinen eignen Ideen prüft, das Irrige herausfinden, insofern es nämlich inconsequent ist, seinen Zweck nicht erreicht. In dieser Rücksicht gehört daher diese Frage von den Quellen des Irrthums zum Theil noch zur Kritik der Philosophie, und wir wollen uns hier bemühen, was früher bei den einzelnen Systemen gezeigt wurde, in Einen Brennpunkt zu vereinigen, und auf diese Weise, so viel als möglich, die allgemeinere Frage nach dem Punkte der Schwierigkeit der Philosophie überhaupt kritisch zu beantworten.

Es ist auch eben nicht schwer, theils durch gemeinen Verstand, theils durch Kritik manche Quellen des Irrthums in der Philosophie zu entdecken, die auf mehrere andere, oft auf alle Systeme anzuwenden sind.

So kann z. B. Täuschung in der Philosophie, wie im Leben, Irrthum veranlassen, wenn nämlich etwas gefolgert wird, was nicht folgt, besonders gibt in der Philosophie die Sprache vielen Anlaß zu solchen Täuschungen.

Ein anderer Quell des Irrthums ist die Unwissenheit, nicht zu verstehen: wenn einer absolut nichts weiß, sondern wenn man etwas nicht recht weiß, eine unvollständige Erkenntniß von einer Sache hat; wir haben ein Beispiel selbst an Aristoteles: seine Physik ist den Umständen der damaligen Zeit gemäß unvollkommen, und da er nun, wie die meisten Griechen, die sich nicht auf den Menschen allein beschränkten, die Physik mit seiner

Philosophie durchaus ineinander verknüpft hat, so bringt dies natürlich viele Mängel hervor.

Auch das Vorurtheil, der Einfluß von Zeit und Verhältnissen, Individualität, Localität, Nationalität, mit einem Worte, der Einfluß der Umgebungen verursacht Irrthümer in der Philosophie; zum Vorurtheil ist auch eine Art des Partheigeistes zu rechnen, wenn sie noch nicht den höchsten Grad erreicht hat.

Ein vierter Grund ist die Geistesunvollkommenheit; wir verstehen darunter nicht blos Unfähigkeit oder Mangel und geringes Maaß an Geisteskraft, sondern eigenthümliche Beschaffenheit und Anlage des Geistes, die eine Vorliebe oder Abneigung für gewisse Ansichten hervorbringt; so sind Aengstlichkeit als Quelle der Neigung zum Skepticismus, große Sinnlichkeit zum Materialismus, Gemeinheit und Niedrigkeit des Geistes zum krassen Empirismus — anzugeben. — Es ist zwar nicht zu loben, wenn die Philosophen zur Bestreitung ihrer Gegner Geistesschwäche vorwerfen, weil dann die Philosophie bald in ein anderes Gebiet überzugehen Gefahr läuft; indessen kommen doch in der Geschichte der Philosophie häufig Fälle vor, wo man auf dies Princip Rücksicht nehmen muß.

Endlich haben wir noch die Verblendung anzuführen, unterschieden von Täuschung und Vorurtheil dadurch, daß sie willkürlich ist, wenn jemand nämlich aus leidenschaftlicher Partheilichkeit sich selbst wissentlich in den Irrthum stürzt, und für die Wahrheit verblendet, blos um eine Behauptung durchzusetzen.

Doch alle diese in der Philosophie sowohl als in dem gemeinen Leben stattfindenden Quellen des Irrthums erklären immer nur einzelne Mängel und Fehler, und zwar nur Mängel der Philosophen, nicht einmal der Arten der Philosophie, noch viel weniger der Philosophie überhaupt.

Um das Problem, wo der eigentliche Punkt aller Schwierigkeiten und Irrthümer der ganzen Philosophie liege, historisch zu beantworten, müßte man nur auf die höhern Arten der Philosophie in ihrer vollkommensten Gestaltung sehen; hier läßt sich erwarten, den gemeinschaftlichen Fehler und Grund ihres Miß-

lingens finden, und ihn nur auf eines oder mehrere Principien reduciren zu können; es könnten wenigstens eben so mehrere Quellen für den Irrthum möglich seyn, wie deren auch mehrere für die Wahrheit angeführt werden, und es versteht sich, innere wesentliche Quellen, nicht blos äußere und zufällige, wie Täuschung ꝛc. — Allein die Geschichte liefert uns nur ein Princip, es dreht sich hier alles um einen Punkt — es ist dies der ursprüngliche Einfluß der pantheistischen Denkart auf die andern Systeme; — die gemeinschaftliche Quelle alles Irrthums in der Philosophie scheint also blos in dem Begriffe des Dinges zu liegen.

Daß der Begriff des Dinges, der Substanz, in sehr naher Verbindung mit dem Pantheismus steht, und in seiner ganzen Strenge immer dahin führt, ist mehrmal gezeigt worden.

Einen Beweis, daß wirklich die Philosophie meistens gerade auf dem höchsten Standpunkte ihrer Vollendung durch den überwiegenden Einfluß des Pantheismus aufgehalten worden ist, zeigt uns die griechische Philosophie; Plato und Aristoteles bezeichnen doch offenbar den höchsten Punkt der griechischen Philosophie, und Plato wurde durch nichts anders als das eleatische System verhindert, zu einer höhern Vollendung fortzuschreiten; der Begriff der Beharrlichkeit, den er von Parmenides angenommen, und mit dem absolut Guten des Sokrates und dem absolut ewigen Verstande des Anaxagoras in Verbindung setzte, entfernte jeden Gedanken von Entwicklung und alles was ihn hätte dazu führen können, eine werdende Gottheit anzunehmen; daher er denn die Materie neben der Gottheit mußte bestehen lassen, welches der Hauptmangel seines Systems ist.

Bei Aristoteles aber ist der schädliche Einfluß des Pantheismus auf eine andere Weise sichtbar; statt sich streng an den Begriff der Thätigkeit zu halten, welche doch das Princip seiner Philosophie als Idealismus ist, und darin alles aufzulösen, räumt er dem Begriffe des Seyns viel zu viel Herrschaft ein; woher denn auch die sonderbaren Erklärungen des Seyns durch Privation, als mögliche Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, ent-

standen. Hätte er an die Stelle des Seyns Thätigkeit gesetzt, so möchte es ihm eher gelungen seyn, das Entstehen der Dinge durch allmälige Entwicklung der Fähigkeit begreiflich zu machen; wie sehr der Begriff des Seyns Einfluß auf ihn gehabt, beweist seine Idee von der Weltewigkeit.

In der scholastischen Philosophie finden wir mit weniger Verschiedenheit denselben Fehler, wie in der griechischen. Hier ist es der Begriff des Dinges selbst, worum, wie wir gesehen haben, sich die ganze scholastische Philosophie dreht und darüber zu den sonderbarsten Spitzfindigkeiten ausartete.

Sehen wir bei Würdigung der Philosophie auf die Intellectualität und zugleich auf die Form, so sind die drei erwähnten Philosophieen, die platonische, aristotelische und scholastische, offenbar die vorzüglichsten und am meisten durchgearbeiteten und können also am besten zum Maaßstab für das Ganze dienen.

In der vor-scholastischen, alexandrinischen und in der folgenden reformatorischen Philosophie ist, weil sie nicht so vollkommen ausgebildet, so klar und deutlich vorgetragen ist, der eigentliche Punkt der Schwierigkeit versteckter und nicht so leicht in Eins zusammengefaßt anzugeben.

Bei den Neuern, namentlich bei Kant, ist es wieder der Begriff des Dings, zwar nicht so der Begriff des Dings überhaupt, als vielmehr der Begriff des Dings an sich; Kant hält dies identisch mit dem Uebersinnlichen, welches nach seiner Behauptung, die er verantworten mag, dem Menschen unerkennbar bleibt.

Fichte hat scheinbar gerade so wie wir dem Ding den Begriff der Thätigkeit entgegengesetzt, und dasselbe ganz geleugnet; indessen es doch wieder in einer veränderten Gestalt, nämlich als Etwas (Nicht—Ich, Schranke) in seiner Philosophie zurückkehrt; dies Etwas könnte man definiren als ein schwebendes Ding; es ist deßwegen aber doch immer ein Ding, nur mit dem Unterschied, daß es hier in idealistischer Gestalt erscheint. Nach dem Idealismus nämlich, der alles in Thätigkeit und Bewegung auflöst, gibt es nichts beharrlich Reelles, alles ist nur schwebend; ein schwebendes Ding ist indessen sehr

widersprechend; denn Ding ist eben das nicht schwebende, ist etwas fixirtes, die Grundlage, die man dem Etwas unterlegt, wenn man es fixiren will, und insofern steht dann das Etwas noch einen guten Theil unter dem Ding.

Das Resultat dieser unsrer Betrachtung wäre also, daß in dem Begriffe des Dings die Fehler und Mängel aller Philosophieen zusammenlaufen, es mithin wirklich ein gemeinschaftliches Princip des Irrthums für die Philosophie gebe; wir wollen daher diesen Begriff, so weit es vorläufig möglich ist, noch etwas näher in allen seinen verschiedenen Gestalten untersuchen; das eigentlich vollständige Licht über die Sache, warum gerade der Begriff des Dings der Mittelpunkt alles Irrthums, und wie dies im menschlichen Geiste entstanden sey — kann freilich erst später aus der Theorie des Bewußtseyns hervorgehen.

Der Begriff des Dings im gemeinen Leben und im Empirismus ist die selbst nicht erscheinende beharrliche Grundlage der wechselnden Erscheinungen. — In diesem Gebiet ist der Begriff des Dings aber nothwendig verbunden mit dem Prädicate der Beschränktheit, Endlichkeit und völligen Abgeschlossenheit. Das Ding an sich ist die beharrliche, selbst nicht erscheinende Grundlage der wechselnden Erscheinungen an einem durchgängig Beschränkten und Abgesonderten.

Der Begriff des Dinges kann nun wohl, (wie schon in der Logik angedeutet ist) praktische, keineswegs aber speculative Gültigkeit haben. Bei uns verhält es sich umgekehrt wie bei Kant: — diesem war das Theoretische unerkennbar, und die dem Theoretischen zum Grunde liegenden Ideen des Dings, überhaupt das Ding an sich, — das Praktische aber erkennbar; bei uns fällt das Ding an sich für das Theoretische weg und findet nur im Praktischen Anwendung.

Der Grund, warum der Begriff des Dings blos praktische Gültigkeit hat, ist folgender: — So lange es blos auf eine Aufzählung der einzelnen Merkmale ankommt, reicht der Begriff des Dinges vollkommen hin, indem die ideelle Grundlage, der ideelle Träger vollkommen hinreicht, alle Merkmale aufzuzählen, die zu einer Sache gehören, die aufgezählten Merk-

male aber reichen hin, ein Ding von dem andern zum praktischen Gebrauch zu unterscheiden. Alle Einsicht in das Wesen eines Dings erhalten wir indessen nur dadurch, daß wir seine Entstehung nach seiner Quelle, seinem Grunde und nach seinen Zwecken und Bildungsgesetzen erkennen; daher sind auch alle Begriffe speculativ genommen genetische Begriffe, und alle Theorie besteht nur in genetischen Bgriffen; — sobald wir nicht blos bei den äußern Merkmalen stehen bleiben, verschwindet der Begriff des Dings, als eines unsichtbaren, todten Trägers der Merkmale, und entsteht uns nur der Begriff, ein Bild des Lebens; wir erhalten dann etwas durchaus Lebendiges — Bewegliches, wo Eins aus dem Andern entsteht und hervorgeht, kurz wir erhalten die Einsicht in die Geschichte des Dings; — so würde uns z. B. der Begriff einer goldenen Münze, wenn wir nicht blos auf die äußern Merkmale sähen, einestheils in Rücksicht der Form zu einer Abhandlung vom Golde überhaupt, d. h. also zu einem wichtigen Theile der Geschichte der Menschheit, anderntheils in Rücksicht auf den Inhalt zu einer Untersuchung der Elemente der Metalle führen.

Der Begriff des Dings, besonders wie er in dem strengern Empirismus vorkommt, scheint sehr mit dem Begriffe des Nichts verwandt zu seyn; das Ding, als etwas unerkennbares, als der Träger der wechselnden Erscheinungen, der aber selbst nie erscheinen, also gar keine wirklichen Bestimmungen haben kann, und dessen Wesen gerade darin besteht, daß er ganz eigenschaftlos und unbestimmt ist, — ein solches blos gemeintes Wesen ist gewiß vom Nichts nicht weit entfernt. — Die Empiriker müssen nothwendig zugeben, daß nach ihrer Erklärung das Daseyn des Dings eine bloße Voraussetzung ist, ohne daß sie sagen können, worauf sie sich gründe; daher man denn auch den Begriff des Dings nach diesem System, worin er hauptsächlich zu Haus ist — die Hypothese des Dinges nennen könnte; das Ding ist hier immer nur eine willkürliche, menschliche Erfindung, es offenbart sich immer nur durch Merkmale und Erscheinungen, die an ihm haften, ohne daß wir von seiner Existenz Gewißheit hätten, oder auch nur je uns verschaf-

fen könnten; wenn übrigens diese Ansicht große Allgemeinheit hat, so zeigt dies nur, daß der Grund des Irrthums sehr tief zu suchen sey.

In den andern niedern Arten der Philosophie ist der Begriff des Dings eben nicht so sehr verschieden; der Materialismus hält den Begriff des Dings, wie in dem gemeinen Leben und dem Empirismus bei; der einzige Unterschied hierin zwischen dem Empirismus und Materialismus ist, daß letzterer das Ding an sich zu erkennen behauptet. Der Skepticismus hat freilich den Begriff des Dings oft und thätig bestritten, und würde darin mit unserm Versuche übereinstimmen, wenn er nicht mit dem Begriffe des Dings zugleich den der Thätigkeit und mit beiden alle Erkenntniß und ihre Möglichkeit umzustoßen versucht hätte; übrigens zeigt der Skepticismus zwar, wie der Begriff des Dings überall auf den größten Irrthum führe, sucht aber nicht die Grundquelle auf.

Wichtiger ist der Begriff des Dings in den drei höhern Arten der Philosophie; hier wird sich finden, was auch schon auf eine andere Art gesagt worden, daß der Begriff des Dings wesentlich zusammenhängt mit den Grundmängeln jeder Ansicht. — Im Realismus ist dieser Zusammenhang ganz klar; wir haben es schon zur Genüge gezeigt, wie der gewöhnliche und gemeine Begriff des Dings in seiner Strenge und Consequenz nothwendig zum Pantheismus führt; er wird, da der Realismus nicht auf das Einzelne geht, sondern gleich auf das Unendliche, in den Begriff des reinen, unendlichen Seyns aufgelöst, und aller Schranken und Absonderung entledigt, so daß nur das Prädicat eines schlechthin Unveränderlichen und Beharrlichen übrig bleibt, als worin das Wesen des Realismus besteht, und woraus unmittelbar folgt, daß alle Thätigkeit und Bewegung entweder ganz geleugnet, oder, wie bei Spinoza, ihr nur eine untergeordnete scheinbare Realität zugestanden wird; — das ganze System ist dadurch leblos, leer und negativ, es kann nicht anders seyn; wenn man die äußern Merkmale und die wechselnden Erscheinungen von einer Sache wegnimmt, so bleibt nichts als der leere Träger, der der Sache Daseyn

und Beharrlichkeit gab; — und insofern ist also auch hier wieder die sonderbare Verwandtschaft des Begriffs des Dings mit dem Nichts selber.

Bei dem Idealismus und Dualismus ist der Zusammenhang ihrer Grundfehler mit dem Begriffe des Dings nicht so klar. Der Dualismus kann jedoch dem Begriff des Dinges nicht entgehen, so lange er wirklicher Dualismus ist, d. h. so lange als Geist und Materie als zwei Principien geschieden sind; denn alsdann muß man mit fortgesetzter Consequenz zu dem Schlusse kommen: — beide, Geist und Materie sind doch Dinge zu nennen, sind also doch Arten, die zur gemeinschaftlichen Gattung des Dings gehören, welches in der Mitte liegt, und da sie sich schlechthin einander entgegengesetzt sind, weder das eine noch das andre, sondern überhaupt höher ist als beide; — das höchste Eins, für das seiner Erhabenheit wegen selbst das Prädicat des Geistes und Verstandes zu gering ist, kann nichts anders seyn als die Gottheit; dies Princip ist aber doch blos ein Ding, da ihm alle Eigenschaften abgesprochen werden, die Gottheit wäre also nichts anders als das erhabenste Ding, welches wieder nichts anders als ein durchaus qualitätenloses, unendliches Ding ist, wie die Neuplatoniker annahmen, die hierin ganz consequent nach dem Wesen der Intellectualphilosophie verfuhren. Durch das qualitätenlose Ding kamen sie, um es von dem gemeinen Ding zu unterscheiden, da denn doch der Begriff des Dings ein gar zu bestimmtes Prädicat für die über Prädicate erhabene Gottheit (das Urding) wäre — auf den höchst sonderbaren Begriff des Ueberdings — des Ueber Eins.

Uebrigens haben alle Dualisten, sie mögen nun, wie Plato, Geist und Materie einander entgegengesetzt, oder beide einem höhern Princip untergeordnet haben, doch immer das Beharrliche oben an, das Veränderliche und Bewegliche aber ganz heruntergesetzt. Dem Princip, welchem sie den Vorzug geben, legen sie auch immer das Prädicat der Beharrlichkeit bei, dem andern (meist die Materie, die Welt rc. genannt) das der Veränderlichkeit; ja alle Philosophen bis auf Fichte, der zuerst mit

der Idee einer werdenden Gottheit hervortrat, stimmen darin überein, daß sie Gott als ein unveränderliches, allgemein herrschendes, beharrliches Wesen, also nicht etwa für eine Kraft, sondern für ein Ding erklären. Mit diesem Begriff des Dings hat man zugleich den der höchsten Wahrheit verbunden, oder vielmehr man hat diesen darin aufgelöst, woraus dann auch folgt, daß in allen dualistischen Systemen nur ein durchaus negativer Begriff der Vollkommenheit statt findet; wo die Vollkommenheit nicht in Leben und Thätigkeit gesucht wird, ist der wirkliche, wahre Begriff derselben unmöglich, ein negativer, todter aber unvermeidlich; die Vollkommenheit besteht dann in der bloßen Uebereinstimmung mit sich selbst; dieser negative Begriff der Vollkommenheit führt aber augenscheinlich wieder zurück zum Empirismus, zu dem Begriffe der Endlichkeit, indem nur das in sich vollendet, und keines andern bedürftig seyn kann, was abgeschlossen, durchgängig beschränkt, d. h. endlich ist.

Der Idealismus scheint zwar den Begriff des Dings ganz wegschaffen zu wollen, ihm besteht alles Daseyn, alle Realität nur im Leben und in der Thätigkeit, im Gegensatz gegen das Todte, Ruhige, Beharrliche — kurz nicht in dem Ding, sondern in dem Leben; dennoch aber kehrt der Begriff des Dings, wie auch früher angegeben worden, unter andern Gestalten immer wieder in den Idealismus zurück. Indessen läßt sich der Grund davon wohl erklären. Bei Fichte, dessen Etwas eben so sonderbar wie das Ueberding ist, liegt es darin, daß er seinen Idealismus willkürlich auf die bedingte Ichheit beschränkte, denn mit der Bedingtheit hängt der Begriff des Dings ganz genau zusammen.

Der Begriff des Beharrlichen dient am besten zum Leitfaden, um zu untersuchen, welche Gestalt der Begriff des Dings im Idealismus angenommen hat. Alle Idealisten, die ältesten und die neuesten, von Heraklit bis zu Fichte, lassen doch eine Art des Beharrlichen, nämlich Gesetze, bestehen.

Heraklit hat allgemein gültige Gedanken — Aristoteles Formen — die Stoiker productive Begriffe — am deutlichsten

aber erscheint das Princip in Fichte's Denkgesetzen; das Gesetz besteht aus zwei Theilen, a) aus dem Gesetz selbst und der Nothwendigkeit, b) aus der Bestimmung, der Beschränkung. —

Gesetz also in speculativer Bedeutung heißt nothwendige Beschränkung. Nun ist eben der Fehler aller Idealisten bisher vorzüglich der gewesen, daß sie der Beschränkung als dem Bestimmenden den Vorzug gaben vor dem Bestimmten, dem Wirklichen, dem Leben. So bei Aristoteles, der die Formen aus der bloßen Möglichkeit durch die Beraubung bestimmen läßt, diese ist bei ihm eigentlich die Mutter aller Dinge. — Bei Fichte hat die Beschränkung auch wieder den Vorzug, da die Denkgesetze ihm das Höchste sind.

Der Idealismus wird sich auf diese Art immer selbst untreu, indem er Leben und Thätigkeit der Beschränkung unterordnet; beides ist sich einander entgegengesetzt, die Schranke ist ja blos eine Verneinung, ist also schlechthin und bleibend, steht so dem Leben und der Freiheit gerade gegenüber.

Derjenige, der den Idealismus am reinsten und kühnsten in der Idee aufgefaßt hat, ist Leibnitz; indessen, wie gesagt, hat er ihn nicht entwickelt, weil er sich wohl nicht ganz von der gemeinen Denkart losmachen konnte und, wie Fichte, aus Furcht vor dem Pantheismus stehen blieb.

Genug, alle bisherigen Idealisten, obwohl sie gleichsam von der Vergötterung des Lebens, der Freiheit und Thätigkeit ausgehen, kehren doch nachher zu dem Beharrlichen, zu nothwendigen Gesetzen zurück.

Uebersehen wir den letzten Theil unsrer Untersuchung, so finden wir, daß der Begriff des Dings, der, in seiner ganzen Blöße betrachtet, viele Verwandtschaft mit dem des Nichts hat, und dessen Einfluß hauptsächlich das Mißlingen der Systeme veranlaßt, in den drei höhern Systemen in einer sehr imposanten Gestalt erscheint, im Realismus als Unendliches, im Dualismus als negative Vollkommenheit, im Idealismus als Gesetz.

Die Frage, wie der menschliche Geist und gerade in seinen höchsten Repräsentanten eine so durgängige Neigung gleichsam

zum baaren Nichts haben könne, wird, wie gesagt, erst in der Folge befriedigend beantwortet werden; hier war uns nur darum zu thun, zu zeigen, daß es ein inneres, nicht blos zufälliges Princip des Irrthums in der Philosophie gäbe.

Die Betrachtung der verschiedenen Erkenntnißquellen der Philosophie mit Rücksicht auf die für den Anfangspunkt der Philosophie passende, womit wir die Geschichte derselben beschlossen, hatte uns auf die Idee einer Vernunftkunst geführt. Nachdem wir nun jetzt die vorläufig aufgeworfenen zwei historischen Fragen: ob die älteste Philosophie nicht vielmehr eine mißverstandene Offenbarung, als eine ganz menschliche Erfindung — und welche die Quelle des Irrthums in der Philosophie sey — beantwortet haben, gehen wir zu der Theorie der Vernunftkunst über; vor der Theorie einer wissenschaftlichen Vernunftkunst folgt aber natürlich erst noch eine Untersuchung derjenigen Wissenschaft, welche seit langen Zeiten den Anspruch gemacht hat, zu seyn, was hier gesucht wird, — also eine

kritische Untersuchung der Logik.

Die Vernunftkunst hat zu ihrer Begründung vor allen Dingen die Denkgesetze aufzusuchen; die Logik aber behauptet eben eine solche Theorie der Denkgesetze zu seyn; — daß sie dies im eigentlichen Sinne nicht ist, leuchtet schon vor einer nähern Untersuchung ein, indem es ihr ja sonst gelungen seyn müßte, alle die Schwierigkeiten und Mißverständnisse, woran die Philosophie leidet, längst zu heben.

Die Logik als abgesonderte Wissenschaft ist ganz zufälligen Ursprungs; sie entstand bei den Griechen aus der Dialektik und Sophistik. Der schändliche Mißbrauch, der mit diesen Künsten getrieben wurde, machte eine Disciplin nöthig, um sich dagegen zu schützen. Bei Plato war die Logik noch mit der Dialektik verbunden, erst bei Aristoteles tritt sie als eigne, gesonderte Wissenschaft auf, und seitdem hat man

immer fortgefahren, sie als solche zu behandeln, ohne gründlich zu untersuchen, ob diese Absonderung wirklich nothwendig war, oder nicht. — Auf allen Fall kann es bei einer so strengen Absonderung nur eine sehr magere Wissenschaft von sehr geringem Inhalte seyn, obwohl es freilich bei den Alten sowohl als den Neuern weitläuftige, reichhaltige Logiken gegeben hat: diese aber waren nicht rein, sondern bei jenen standen sie immer in naher Beziehung mit der Grammatik und Rhetorik, bei diesen mit der Psychologie. — Kant hat sehr unrecht zu behaupten, daß Aristoteles die Logik in der größten Reinheit aufgestellt habe; er hat zwar blos die Analytik von ihm genommen, doch auch hier sind bei Aristoteles viele fremde Bestandtheile eingemischt; — am meisten ist dies freilich der Fall in der Topik, die sich durchaus ganz und gar auf die bei den Griechen stattfindende Verbindung der Logik und Rhetorik bezieht; — viel größer sind jedoch die fremdartigen Bestandtheile noch bei den Stoikern, — insofern mag verhältnißmäßig Aristoteles unter den Alten noch der reinste, systematischste Logiker seyn, an und für sich aber ist seine Logik nicht rein. — Kant und Fichte haben die Logik, selbst nachdem sie sie von allen fremden Bestandtheilen der Psychologie rc. gereinigt, dennoch als getrennte Wissenschaft bestehen lassen; dies macht die Untersuchung derselben noch besonders wichtig.

Die Logik nach ihrer *vollständigen Ausführung* kann keineswegs der Theorie des Bewußtseyns, oder der höhern Psychologie vorangehen, insofern sie eine Doctrin ist von der Art und Beschaffenheit der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, kurz eine Lehre der verschiedenen Denkformen; mag immer die Theorie der Denkgesetze in der Logik von der negativen Seite aufgestellt werden, es ist doch immer Theorie der Denkgesetze, und *diese* lassen sich doch nur aus einer allgemeinen Theorie der Denkgesetze *demonstriren*; die eigentliche Lehre, was ein Begriff, was ein Urtheil, ein Schluß und was das Wesen und der Grund davon sey, diese kann nur aus der Theorie des Bewußtseyns abgeleitet, erst hier kann das Grundprincip des Begreifens, Urtheilens und Schließens aufgefunden werden.

Man könnte zwar einwerfen, die Logik ist eine Methodenlehre, und insofern muß sie doch der Philosophie zur Sicherheit vorhergehen; aber versteht man unter Methode das sichere Fortschreiten der Vernunft nach den Denkgesetzen, so ist einleuchtend, daß man erst die Denkgesetze und ihre Quelle selbst kennen müsse, ehe man die auf den Denkgesetzen bestehende Methodik aufstellen könne; die Form und Methode der Philosophie läßt sich nur mit dem Inhalte derselben finden, beides ist keineswegs so getrennt, als bei der strengen Absonderung der Logik vorausgesetzt wird. Was Fichte die synthetische Methodenlehre nennt, kann sich nur mit den Denkgesetzen selbst ergeben, welche die Selbstanschauung, die eben nach den Denkgesetzen vor sich geht, erst liefert; sie werden nämlich an der Beobachtung selbst beobachtet, von der Gesetzmäßigkeit, die sich bei der Selbstanschauung offenbart, abstrahirt.

Anders verhält es sich, wenn nicht ein so rein philosophischer Begriff der Methode aufgestellt, sondern auch auf andere Geistesbeschäftigungen bezogen wird, wie z. B. die Kritik. Kant's Idee einer kritischen Methode war von der Art, das kritische Verfahren, als Methode betrachtet, könnte vor der eigentlichen Philosophie selbst, vor der Theorie des Bewußtseyns charakterisirt werden; denn es ist nicht absolut philosophisch, sondern immer auch philologisch; zur Kritik wird kein System der Philosophie vorausgesetzt, sie ist anwendbar auf alle Gegenstände.

Kritische Methode ist aber eigentlich gar keine Methode, oder anders gesagt, zur Kritik bedarf es keiner Methode, das Geschäft der Kritik kann in jeder Methode abgethan werden; es kommt dabei nur auf das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unpartheilichkeit an, auf Eigenschaften, die nicht in dem Gesetz und der Methode, sondern einzig in den Individuen liegen; daher ließen sich auch die vorgeschriebenen Methodengesetze wohl ganz genau und richtig beobachten, ohne daß man deßwegen zu einem Kritiker tauglich wäre.

Daß die Anwendung der Kritik auf die Philosophie sehr interessant und fruchtbar seyn könne, ist gar nicht zu leugnen;

eine kritische Methode gibt es aber streng genommen nicht, es kann blos von kritischem Geiste die Rede seyn.

Aus allem diesem folgt nun in Rücksicht auf die Logik, daß so wie alles Rhetorische, Grammatische und Psychologische, so auch die Methodenlehre von ihr weggenommen werden müsse; es bleibt ihr demnach nichts, als die Lehre von den Begriffen, welche man auch die Lehre der logischen Vollkommenheit nennen könnte, und dann die Syllogistik, endlich allenfalls noch die Lehre von den Principien und Kriterien, von den Sätzen des Grundes und des Widerspruchs und den Kriterien der Wahrheit. Blos hiemit haben wir es hier zu thun (und die Darstellung der Logik am Eingang dieser Vorlesungen ist schon dem dort aufgestellten Gesichtspunkte nach auf die gegenwärtige Kritik vorbereitend gewesen).

Die Lehre von der logischen Vollkommenheit ist durchgehends in der Logik sehr dürftig abgehandelt, wie natürlich, indem die tiefere Ergründung, warum ein Begriff klar und deutlich, oder dunkel und undeutlich ist, erst in der Theorie des Bewußtseyns möglich wird. Dies wird auch in der Logik meist stillschweigend vorausgesetzt, oder so oberflächliche Nominal-Erklärungen gegeben, die ihrer Seichtigkeit wegen keine Erwägung verdienen. Bei denjenigen Philosophen, wo diese Lehre bedeutend und etwas tiefer und gründlicher behandelt ist, hängt sie genau mit dem reellen Princip ihres Systems zusammen, sie steht und fällt mit demselben; so ist es bei Descartes und Spinoza, welche von den neueren Philosophen, die sich mehr auf die Methodenlehre gewandt, jenen Theil von der logischen Vollkommenheit und Deutlichkeit vorzüglich bearbeitet haben; bei ihnen ist mit der Deutlichkeit der Begriffe auch die Wahrheit verbunden; wenn sie von der Klarheit des Begriffs reden, die zugleich Wahrheit sey, so meinen sie damit die unmittelbare Evidenz des schlechthin einfachen Begriffs der nothwendigen Substanz, d. h. daß der schlechthin einfache Begriff der nothwendigen Substanz unmittelbare Gewißheit habe und gebe: dies hängt also genau mit ihrem System zusammen. Einmal den Pantheismus zugegeben, so sind freilich alle aus ihm hergelei-

teten Begriffe gleich wahr, die Logik folgt dann ganz von selbst, oder vielmehr sie ist eigentlich überflüssig gemacht. Spinoza hat auch keine eigentliche Logik; (von Descartes kann nicht die Rede seyn, da bei diesem das Princip noch unentwickelt ist) die Methode des Spinoza ist keine eigentliche Logik zu nennen. Seine Logik geht nur bis zum adaequaten Begriff, setzt also das beharrliche Ding voraus, das im Begriff zur Evidenz gebracht werden soll.

Was die Deutlichkeit der Begriffe überhaupt betrifft, halte man sich nur am Wort: deutlich ist ein Begriff, der etwas bedeutet, einen Sinn hat. Es sollte zwar in der Philosophie nichts vorkommen, was keinen Sinn hat, gleichwohl ist dies doch der Fall, wie z. B. der Idealist den Schein in einen nichts bedeutenden, sinnlosen Schein auflöst.

Die Klarheit ist also nicht in der Form, sondern im Inhalte der Begriffe zu suchen, ein klarer, anschaulicher Begriff würde nun der seyn, der etwas Lebendiges zum Gegenstande hat; nur Leben kann Gegenstand der Anschauung seyn, das Todte aber würde auch als Gegenstand des Begriffes in der Vorstellung dunkel seyn.

Wichtiger ist noch die Lehre von der Bestimmtheit der Begriffe; gewöhnlich nennt man dies blos nach dem Aeußerlichen, indem man einen Begriff bestimmt nennt, wenn alle Merkmale, die zu ihm gehören, hinlänglich aufgezählt werden, um ihn von andern zu unterscheiden. Dies ist aber alles blos äußerliche Bestimmung, die keineswegs eine gründliche Erkenntniß des Gegenstandes herbeiführen kann; für die Philosophie ist nur ein Begriff bestimmt zu nennen, der, wenn man so sagen soll, im Innern gegliedert ist; er muß im Innern in sich selbst bestimmt seyn, muß ein organisch construirter Begriff seyn, d. h. ein Begriff, in dem selbst die entgegengesetzten Glieder, die gemeinschaftliche Quelle des Ursprungs, die Stufen der Entwicklung und Ausbildung aufgezeigt werden; nur der Begriff ist bestimmt, der Erkenntniß gibt des Gegenstandes, d. h. seines innern Entstehens und Werdens, seines innern Wesens und Gliederbaues, also, wie gesagt, nur der genetische,

der organische Begriff ist in philosophischer Rücksicht bestimmt zu nennen.

Zu der Untersuchung über die Begriffe gehört endlich auch noch die Lehre von den verschiedenen Arten der Begriffe, von ihrer Stufenfolge, der Unterordnung, der höhern und niedern. In der Meinung, sich blos auf das Formale und Negative beschränken zu müssen, betrachtete man auch diese Frage von den Verhältnissen der Begriffe, von ihrer Ordnung nach Gattungen und Arten blos äußerlich, und bestimmte das Verhältniß der Gattungen und Individuen blos nach äußerlichen Distinctionen, da es doch aus dem Innern erklärt werden muß, welches aber auch erst in der Theorie des Bewußtseyns möglich ist. Wie wichtig dieser Punkt ist, haben wir schon bei den Scholastikern gesehen, er hängt allerdings mit dem wichtigsten Theile der Philosophie zusammen, und mag wohl, um ihn gründlich zu lösen, eine der schwierigsten Aufgaben der Philosophie seyn.

Die Lehre von der Syllogistik ist der Theil, der in den bisherigen Logiken am weitläufigsten ist abgehandelt worden; diese zu so vielen Spitzfindigkeiten ausgebildete Lehre beruht aber doch überhaupt nur auf der einen Grundformel a = b; b = c, also a = c.

Die Mannichfaltigkeit der Begriffe und der eigne Zustand der Sprache lassen freilich eine Menge Veränderungen dieser Grundformel zu, man hat der Fälle 64 ausgedacht; es ist aber immer nur diese eine Grundformel; auch ist durch diese Aufzählung der verschiedenen Veränderungen für die Speculation gar nichts gewonnen, denn der Irrthum und die Täuschung ist dadurch keineswegs zu verhüten; dies muß blos durch Aufmerksamkeit geschehen, man braucht dazu nicht im geringsten mit der Syllogistik bekannt zu seyn; wer nur der Sprache Meister und, wie gesagt, recht aufmerksam ist, wird nie falsch schließen, wenn es nicht absichtlich geschieht.

Der Grund der Fehlschlüsse muß lediglich in dem Mangel an Aufmerksamkeit gesucht werden, welche durch die Willkürlichkeit, Bildlichkeit, und, wenn man so sagen soll, natürliche

Verworrenheit und Unbestimmtheit der Sprache, zusammen genommen mit der Mannichfaltigkeit der Begriffe des menschlichen Geistes, gar leicht getäuscht wird. Aus dieser Ursache gehörte die Untersuchung der syllogistischen Figuren eigentlich mehr in eine philosophische Grammatik und Rhetorik; erst hier könnte sie fruchtbar seyn und Interesse gewähren.

Jene Grundformel der Schlüsse ist freilich von der größten Wichtigkeit, nnd muß mit dem Grundprincip der Logik überhaupt, dem Satze des zureichenden Grundes, womit sie Eins ist, zugleich untersucht werden.

Uebrigens erinnern wir außer den erwähnten Gründen der Unstatthaftigkeit der Syllogistik noch an ihren zufälligen Ursprung bei den Griechen, wo die Sophisten immer nur auf neue Fehlschlüsse speculirten, und dadurch eine Kunst, sich dagegen zu sichern, nöthig machten, so daß ihr ganzer Werth blos local ist.

Für die Speculation bleiben uns jetzt von der ganzen Logik nur die Principien des Grundes und des Widerspruchs und die Kriterien der Wahrheit übrig, als welche auch mit der Philosophie überhaupt eine größere Verwandtschaft haben als das bisherige.

Das Kriterium der Wahrheit, welches nach den verschiedenen Systemen auch verschieden bestimmt wird, ist für die kritische und polemische Betrachtung weniger geeignet als erstere; in den gewöhnlichen Logiken, besonders seit Leibnitz, wird es als Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande definirt; dies setzt die halbempiristische Trennung von Gegenstand und Vorstellung voraus; es müßte der Gegenstand als solcher mit der Vorstellung verglichen werden; das ist aber durchaus nicht möglich, da man immer nur eine Vorstellung vom Gegenstande hat, also immer nur eine Vorstellung mit der andern vergleichen kann, nnd so führt dann dies Kriterium der Wahrheit gerade zum Skepticismus.

Kant hätte eigentlich ein anderes Kriterium aufstellen müssen, in Beziehung nämlich auf die objectiven, nothwendigen Denkgesetze im Gegensatze gegen die subjectiven; jenes Kriterium ist von gar keinem Gebrauch.

Viel befriedigender ist die vorleibnitzische Erklärungsart des Descartes und Spinoza, wo die Wahrheit als mit der Realität identisch genommen wird; hier kann zwar die Erkenntniß der Wahrheit immer nur negativ seyn; zum Anfangspunkte der Philosophie ist aber auch ein negatives Kriterium viel zweckmäßiger, weil, wenn erst die Wahrheit gesucht wird, ja noch keine positive Erkenntniß derselben vorhanden seyn kann; es wäre sonst gewiß das Suchen sehr überflüßig; zu einem positiven Kriterium der Wahrheit müßte diese schon nach ihrer Totalität vorhanden seyn; Totalität der Wahrheit würde aber nie möglich seyn als mit der Realität selbst.

Eigentlich wäre eher das Kriterium des Irrthums als das der Wahrheit zum Anfangspunkt der Philosophie anzunehmen, zumal es sich auch viel leichter und bestimmter aufstellen läßt, wie wir es schon früher versucht haben, wo wir es in dem Begriffe des Dings gefunden — das Kriterium des Irrthums ist eine Vorstellung ohne Inhalt, eine ganz durchaus leere — kurz der Begriff des Dings.

Wichtiger und fruchtbarer für die Kritik ist die Untersuchung der beiden andern Principien: des Grundes und des Widerspruchs. Wir setzen voraus, daß sie im Praktischen als vollkommen gültig anerkannt sind, und betrachten sie nur in speculativer, theoretischer Rücksicht; sie beruhen durchaus auf dem Begriffe des Dings, ihre Gültigkeit steht und fällt mit diesem; es leuchtet also schon vorläufig ein, wie viel wir gegen sie einzuwenden haben.

Die Trennung, die man besonders seit Kant zur Rechtfertigung der Ansprüche dieser Sätze in der Philosophie — zwischen dem Logischen und Philosophischen angenommen, und sie demnach als blos formelle, negative Principien aufgestellt hat, ist durchaus willkürlich und eine leere Sophisterei. Diese Trennung beruht ganz auf der empirischen kantischen Trennung zwischen Vorstellung und Gegenstand und der angenommenen Unerkennbarkeit des letztern. — Die Ansicht der erwähnten Sätze als blos formellen Principien ist also keineswegs objectiv. Zudem haben sie auch in den dogmatischen Sy-

stemen, in denen der Begriff des Dings herrschend ist, zu viel eigentlichen philosophischen Einfluß — wir müssen sie daher in der Kritik überhaupt als philosophische Grundsätze annehmen.

Der Satz des zureichenden Grundes hat besonders bei seinem Urheber, bei Leibnitz, sehr nahen Zusammenhang mit seiner Philosophie; er war bei ihm vielmehr eine Maxime und stand in Beziehung auf seine Theorie des Wahrscheinlichen — der Hypothese — das Prädicat zureichend deutet schon hierauf; — die Hypothese wird erst wahrscheinlich, wenn die Gründe endlich zureichen; die Wahrscheinlichkeit ist erst vollkommen, wenn sie den Grad erreicht hat, daß man sagen kann, es ist Grund da, etwas für wahr zu halten.

Seit Wolf hat man nun diesen Satz des zureichenden Grundes, der bei Leibnitz nur eine Maxime war, viel speculativer brauchen und zum nothwendigen objectiven Princip erheben wollen; nothwendig und objectiv ist darin aber weiter nichts als die Formel des Bedingens; er ist der Satz der Bedingung und liegt daher allen Syllogismen zum Grunde, nur in dieser Rücksicht, nur als Grundlage des Syllogismus, d. h. als Formel des Bedingens hat er auf seinem Gebiete vollkommne Gewißheit. — Der Satz des Grundes läßt sich, wenn er speculativ genommen wird, immer reduciren auf $a=b$; $b=c$, also $a=c$; dieses ist aber wieder abgeleitet aus dem höhern Satze der Identität $a=a$ und der Satz des Widerspruchs ist weiter nichts, als eine Verkehrung dieses letztern, nämlich a ist nicht gleich nicht a, oder $+a$ ist nicht gleich $-a$.

Beide, der Satz des Widerspruchs sowohl als der des Grundes setzen also den Satz der Identität (den Begriff des Dings — die Beharrlichkeit) voraus; dieser Satz ist freilich in aller Praxis und auch in der Mathematik (der wir, wie sie durchgehends vorgetragen wird, nur praktische Gültigkeit zugestehen) unumstößlich gewiß; in der Philosophie kann er aber nicht so angenommen werden, nicht alle Philosophen sind darüber einstimmig, so z. B. widerspricht die heraklitische Philosophie ihm vollkommen, Heraklit würde in mathematischer Rücksicht die Gültigkeit dieses Satzes allerdings auch zugeben, —

philosophisch aber gar nicht; er würde nach seinem Princip, daß alles in einem steten Fluß sey, einwenden, daß sich a in einem undenkbar kleinen Momente verändere, während man nur sagt a=a, ist a schon nicht mehr a; dies bezieht sich auf das, was der Satz stillschweigend voraussetzt, nämlich das Princip der Beharrlichkeit, sie mag nun in das Ding oder in das Ich gesetzt seyn; — wer diese leugnet, wird dem Satz der Identität in der Natur keine vollständige Richtigkeit zugestehen.

Was den philosophischen Gebrauch des Satzes des Widerspruchs betrifft, ist zu bemerken, daß das Nicht a eigentlich das Nichts ist, von dem Nichts aber sollte doch in der Philosophie nicht die Rede seyn.

Gegen den Satz des Grundes steht einzuwerfen, daß er stillschweigend immer den Satz a = b voraussetzt, welchen die leibnitzische Philosophie durch ihre Behauptung der unendlichen Mannichfaltigkeit und Fülle und dem Principium indiscernibilium, daß es nicht zwei gleiche Gegenstände gebe, ausdrücklich widerspricht; doch, dies bei Seite gesetzt, ist der Fall denkbar, wo etwas durchaus ganz isolirt mit allen andern Dingen unvergleichbar wäre, a also nicht = b seyn könnte; dieser Fall tritt bei der Gottheit ein, diese, in sich vollendet steht über alles andere erhaben, ist unvergleichbar und unbedingt, — hier hilft die ganze Formel nichts, weil nie ein b = a vorkommen kann.

Ueberhaupt führt auch der Begriff des Bedingens endlich nothwendig zu dem Begriff des Unbedingten; endlich muß das Bedingte einmal still stehen; es kann nicht fehlen: bei der Annahme eines Bedingenden und eines Gesetzes des Bedingens muß man endlich auf ein Unbedingtes, weiter nicht mehr zu Begründendes kommen, wo der Satz des Grundes ganz wegfällt. Aber das Unbedingte, welches man so als letzten Grund in der Reihe der Gründe ansieht, ist doch nur wieder das unbekannte Ding an sich, als beharrlicher Träger der Welt oder höchstens als bedingendes Princip derselben; denn weiter reicht jene nothwendige Beziehung des Bedingten auf das Unbedingte nicht.

Das Resultat unsrer Betrachtung ist also, daß alle drei Sätze, der Identität, des Widerspruchs und des Grundes, die so genau zusammenhängen, durchaus nicht allgemein geltende philosophische Principien sind; weit entfernt diese für die Philosophie zu seyn, muß uns vielmehr die Philosophie ein Regulativ zu ihrem Gebrauch geben und uns wenigstens ihren Sinn erklären.

Die einzige Gültigkeit, die man ihnen für die Philosophie zugestehen kann, wäre eine relative in unendlicher Gradation; in jedem System ist ein Unbedingtes nothwendig; freilich könnte es auch Philosophieen geben, wo man eine Mehrheit von Unbedingtem annähme; auf das Abgeleitete wäre nun der Satz des Grundes rc. anwendbar, und zwar progressiv würde die Gültigkeit sich vermehren, je weiter die Gegenstände abgeleitet wären; je abgeleiteter, desto mehr Gründe, aber auch je mehr Gründe, desto weniger zureichende rc.

Das Philosophiren, obwohl im Ganzen etwas Höheres, ist doch im Einzelnen immer auch etwas Technisches; in dieser Rücksicht könnten also jene Principien beibehalten werden für das Detail; dies ist aber nur eine subalterne Stelle; sie sind um nichts wichtiger, anwendbarer und nützlicher, als die Regeln der Grammatik, eben so wie diese müssen auch sie in dem philosophischen Raisonnement beobachtet werden und nichts mehr; reelle Fortschritte in der Philosophie und dem Philosophiren werden gar nicht von ihnen veranlaßt; es ist auf keine Weise von ihnen zu erwarten, daß sie die philosophische Untersuchung befördern.

Speculativ betrachtet sind sie, wie gesagt, gar untergeordnet; sie sind nicht einmal, was Kant behauptet, das blos Formelle, Negative und Regulative in der Philosophie, dies hat einen weit höhern Grund. Ja sie sind in speculativer Rücksicht ganz verwerflich, da sie offenbar alle auf dem Begriffe des Dings beruhen; der Satz der Identität a = a führt auf das Princip der Beharrlichkeit, und der Satz des Grundes a = b auf Leugnung des Unendlichen.

Was die größte Schwierigkeit in der speculativen Kritik dieser Grundsätze macht, ist, daß, obschon sie aus einander ab-

geleitet sind, der Satz der Identität mit dem der Begründung zu streiten scheint. Dieser setzt eine Herleitung, ein Entstehen voraus; Entstehen ist aber nicht ohne Veränderlichkeit denkbar, während a = a immer beharrlich und nur sich selbst gleich ist. a = a absolut genommen schließt alle Abhängigkeit von außen aus, ist ganz in sich abgeschlossen, unabhängig und unveränderlich — also keineswegs mit a = b zu vereinigen; sobald a = b ist, hört es auf = a zu seyn.

Diesen Widerspruch haben auch fast alle Philosophen gefunden, aber auch immer an dieser oder jener Stelle ihres Systems wieder vergessen; die Gottheit erkennen sie alle für schlechthin unabhängig, in sich vollendet und dennoch nehmen sie das diesem widersprechende Princip an.

Noch auf eine andere Art läßt sich die Unbrauchbarkeit der drei Principien zeigen. Der Satz der Identität und also auch der blos durch seine Umkehrung entstandene Satz des Widerspruchs spricht sich selbst als ein schlechthin analytischer Satz aus, woraus nichts zu lernen, der zu nichts führen kann. Der Satz des Grundes scheint zwar inhaltreicher, dieser Inhalt ist aber wohl nur eine Vermehrung der Unwissenheit: denn soll etwas begründet und bedingt werden, so haben wir a) eine unbekannte Größe, da das, was bedingt werden soll, doch nothwendig der Theil eines größern Ganzen ist, b) das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen, hiezu muß c) etwas von außen hinzu kommen, was den Theil als eignes Object bestimmt und für sich abschließt, so daß es noch etwas mehr als blos Theil des größern Ganzen ist. Es gehen also immer aus der Anwendung des Satzes vom Grunde drei unbekannte Größen hervor; jedes unbekannte Object oder Phänomen, das man sich nach demselben erklären will, wird zu drei unbekannten Objecten vermehrt, und so wächst durch fortgesetzte Folgerung der Irrthum immer mehr an; es entsteht eine endlose Reihe von empirischen Sätzen und Folgerungen, — denn auch angenommen, daß das erhaltene Object kein zusammengesetztes, sondern ein reines wäre, so führt doch a + b immer zu c d ꝛc. ins Endlose; daher hat denn auch dieser Grundsatz

mit dem des Widerspruchs fast immer dem Skepticismus zum Grunde gelegen.

Was uns endlich auch noch die Unbrauchbarkeit dieser drei Grundsätze beweist, ist das im gemeinen Leben gebräuchliche und durch die Erfahrung gelehrte Princip, daß das Leben und überhaupt Alles auf Widersprüchen beruht — dann der ähnliche Satz der Physik, daß auch in der Natur alles auf Gegensätzen beruhe, und durch Gegensätze bestehe, — noch mehr aber die Widersprüche über ein und dasselbe Object in mehrern Wissenschaften und in verschiedenen Systemen, von welchem letztern wir an der kantischen Philosophie ein auffallendes Beispiel haben, welche grade diejenige ist, die theoretisch am wenigsten Gebrauch gemacht hat von den logischen Principien — alles, was sie im Theoretischen verworfen, im Praktischen wieder angenommen hat; alles dies: die Widersprüche des Lebens, die Gegensätze der Natur und die Widersprüche der Wissenschaft reimen sich gar nicht mit den erwähnten Grundsätzen; es ist nach denselben unmöglich zu erklären.

Indessen wenn man annimmt, daß die Grundsätze nur relative Gültigkeit haben, so zeigt sich doch ein Weg, beides zu vereinigen, in dem Satz nämlich, daß jede Einheit sich durch Gegensätze zu einer unendlichen Fülle entwickeln könne, aber den Grund, die Bedingung zur Einheit immer in sich trage, durch innere Bedingtheit doch immer Einheit bleibe; daß also a wohl von einer gewissen Seite für eine gewisse Zeit einmal nicht a seyn könne, aber endlich wieder zur Einheit zurückkehren müsse; die Widersprüche, wie das Bedingen gelten dann blos relativ für die Glieder, nicht für das Ganze; — das Ganze ist dann unbedingt, nur die Glieder sind gegenseitig bedingt; das Ganze ist mit sich selbst Eins, nur in den Theilen gibt es Widersprüche; beides, die Bedingung und die Widersprüche, löst sich endlich wieder in das Eine, einige Unbedingte auf.

Wir hätten dann hiemit zugleich auch das eigentliche Kriterium der Wahrheit für die Philosophie gefunden, es wäre also: organische Einheit in der unendlichen Fülle; doch dies ist hier, wie früher, nur vorläufig als ein hypothe-

tischer Gedanke aufgestellt; ausführlich kann sich dies erst in unsrer Philosophie selbst entwickeln. m)

Das Verhältniß dieser, der genetischen oder synthetischen Art zu philosophiren zu der gewöhnlichen, der analytischen und überhaupt das ganze Bewandniß dieser Art ließe sich allenfalls durch eine mathematische Formel erklären: man kann allerdings, ohne aus a herauszugehen, und ohne vorauszusetzen, was die andern vorausgesetzt haben, nämlich $a = b$, oder mehr als $a = a - z$, — a blos in sich selbst betrachtet, (in Beziehung auf speculative Methode) zu vielen fruchtbarern Formeln kommen; man braucht 1) nur anzunehmen $a = a. a - a$, d. h. a besteht aus zwei Gegensätzen; dieser für die Mathematik unbedeutende Gegensatz ist für die Philosophie schon sehr wichtig, oder 2) $a = \frac{1}{2} \frac{a}{o} + \frac{1}{2} a \frac{o}{a}$ das heißt so viel, als a in der Mitte stehend zwischen seinem eignen Maximum und Minimum, zwischen einem unendlich großen und unendlich kleinen a; es zeigt diese Formel a in seiner stufenweisen Entwicklung und deutet an, wo der höchste und niedrigste Punkt von a zu suchen sey. Die erstere zeigt uns die Entstehung oder innere Zusammensetzung des a aus zwei entgegengesetzten Elementen; eine dritte Formel $a = \sqrt[a]{a}$ (x ist mehr auf das innere Wesen und Verhältniß des a zu sich selbst gerichtet; man sieht leicht, daß diese Formeln, wenn auch bloße Schemata, doch auf jeden Fall viel fruchtbarer seyn müssen, als die tautologischen, inhaltsleeren, logischen Principien; diese können uns nie a erkennen und begreifen lehren, denn erkennen kann man nur etwas, wenn man sein inneres Wesen und seine Entstehung zu erklären versteht. Der Satz des Grundes ist, wie gesagt, abgeleitet aus dem der Identität, und hierin liegt der Grundfehler für die Philosophie; geht man vom Unbedingten a aus, so kommt man nie zum b; geht man vom Bedingten a aus $(a=b)$ so kommt man nie zum Unbedingten; — ja ist a das bedingte $a = b$, so bekommt man immer nur ein anderes a, denn b ist ja gleich a.

Nur aus der Natur des Objects läßt sich bestimmen, ob man aus a zu einem b kommen könne; man muß also die Natur und das Wesen des a erst kennen lernen. Die Untersuchung

hierüber wird aber nie richtig seyn, wenn sie nicht nach den angegebenen drei Formeln geschieht. b kann demnach entweder a in einer bestimmten Potenz $a = \sqrt[x]{a}\,^{(x}$ oder a auf einer gewissen Stufe seiner Progression, $a = \frac{1}{2}\,\frac{a}{o} + \frac{1}{2}\,\frac{o}{a}$, oder a in einem gewissen positiven oder negativen Verhältniß zu sich selbst $a = a.\ a - a$ seyn; je nachdem eine oder die andere Seite aufgefaßt wird, wird auch die *Form* der Untersuchung bestimmt; — alle drei Ansichten zugleich zu vereinigen, ist blos im *Dialog* möglich. n)

Diese Methode, die Gegenstände nach ihrer innern Zusammensetzung und ihren Elementen, ihrer stufenweisen Entwicklung und ihren innern Verhältnissen zu sich selbst zu betrachten und zu begreifen, kann man als entgegengesetzt der syllogistischen, blos für den subalternen, technischen Gebrauch gültigen die *genetische* oder wegen der Aehnlichkeit mit der Mathematik die *Methode der Construction* nennen.

Doch, wie gesagt, dies ist alles blos vorläufig und hypothetisch aufgestellt, eigentlich wird sich alle Form und Methode erst in der Philosophie selbst mit dem Inhalte zugleich finden.

Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie.

(Vom Herausgeber.)

S. 317. a) Diese Ansicht von der Originalität der griechischen Philosophie hat, was die eigenthümliche Entwicklung gewisser Grundideen des menschlichen Geistes betrifft, auch jetzt noch ihre Gültigkeit. In wiefern aber orientalische und, wie man mitunter behauptet, insbesondere persische Lehren in der jonischen Schule mit eingewirkt haben, ist noch nicht zur Klarheit gebracht; auch was von den sogenannten orphischen und den eleusinischen ꝛc. Mysterien etwa hergenommen seyn mögte, ist nicht leicht zu entscheiden; wenigstens haben etwaige Einflüsse der Art wohl nicht in der Weise wirklicher Doctrinen statt gefunden; die Symbolik der Mysterien konnte nur anregend und als Reiz zum Nachdenken wirksam seyn. Was aber den Einfluß ägyptischer Symbolik und auch selbst der Doctrinen von daher auf die pythagoräische Philosophie oder die platonische betrifft, so bleibt auch hier alles noch in ungewisser Dämmerung. Ob die indische Philosophie etwa von ferne her und mittelbar auf die griechische eingewirkt, läßt sich nicht bestimmen, wenigstens ist nirgends sichtbar, wo und wie sogar schon in frühern Zeiten, indische Lehren in griechische übergegangen und sich in dieselben umgestaltet; vielmehr ist die Ausführung der indischen Systeme so eigenthümlich in ihrer Art, wie jene der griechischen und in Betreff der Grundideen weit tiefer, als irgend ein Lehrgebäude der Griechen; nur bei Plato und Aristoteles finden sich Analogieen, jedoch keinesweges so, daß man Parallellen ziehen könnte, wie dies früher, jedoch blos nach dem ersten Anschein, geschehen ist. (S. die vierte Abtheilung des ersten Bandes der Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte.)

S. 320. b) Man bedenke bei diesen kurzen und annoch unbestimmten Angaben, daß diese Vorlesungen in das Jahr 1805 fallen, wo Fr. Schlegel, nachdem er vorher in Paris den Grund zu seiner Bekanntschaft mit der Sanskritsprache gelegt, noch im ersten Fortgang seiner Forschungen begriffen war. Daß er drei Jahre später in Deutschland durch seine Schrift über die Sprache und Weisheit der Indier die Bahn für diese Studien gebrochen, ist allgemein anerkannt. Was von da an weiter und vorzüglich durch A. W. v. Schlegel, Bopp,

Lassen u. a. zur Ausbildung und Förderung dieser Studien geschehen ist, hat denselben erst rechten Bestand und Betrieb unter uns gegeben. Von der indischen Philosophie insbesondre wußte man vor W. Jones sehr wenig und was dieser geleistet, war, so schätzbar es ist, doch nur ein Anfang und durch die Parallelen mit den griechischen Schulen leicht irre führend. Den P. Pons mit seiner auf das Studium der indischen Sprache und Litteratur gegründeten Abhandlung über die philosophischen Schulen der Brahmanen (in den Lettres édifiantes 1738.) hatte man übersehen oder vergessen und doch ist diese Arbeit für jene frühe Zeit bewundernswürdig genau und von höherem Werth, als alles, was die Engländer vor Colebrooke geleistet. Dubois hat dieselbe in seinen Mémoires sur l'Inde nur wieder copirt. Was aber vor der Erscheinung von Colebrooke's Untersuchungen Fr. Schlegel in dieser Hinsicht zu Stande gebracht, ist besonders insofern schätzbar, als er das Fundament, worauf in der indischen Philosophie Alles beruhet, die Lehre nämlich von der sogenannten Emanation oder vielmehr von der Entfernung der Geister von Gott und von dem Unglück der ganzen Weltexistenz, so wie von der Befreiung und Rückkehr derselben zu Gott zuerst recht hervorgehoben und als das wichtigste betrachtet hat. Die Charakteristik der einzelnen Schulen konnte ihm aus Mangel an Quellen und Vorarbeiten nicht ganz gelingen. Erst Colebrooke hat aus den Quellen eine sehr genaue Darstellung gegeben, jedoch auch den Parallelismus mit den Griechen zu weit getrieben. Wiefern Fr. Schlegel in seinen spätern Vorlesungen über die Geschichte der Litteratur und die Philosophie der Geschichte hierauf Rücksicht genommen, wird man bei Vergleichung mit seinen frühern Ansichten leicht finden. Die Sankhijaphilosophie hat seitdem Lassen mit großer Genauigkeit bearbeitet, den Vedanta hat Fried. Windischmann dargestellt. Eine Kritik der indischen Lehrsysteme nach Quellen und mit Rücksicht auf Colebrooke's Untersuchungen hat der Herausgeber dieses in der schon angeführten Schrift zu geben versucht.

S. 367. c) Diesem Urtheil über den platonischen Parmenides können wir nicht beistimmen. Schwierig und verwickelt ist allerdings die Durchführung dieses Dialogs, aber keineswegs verworren; auch die Nichtvollendung ist wohl nicht ohne Absicht; das Gespräch endet eben an dem Punkte, wo die Aufmerksamkeit des Geistes für die höchsten Probleme der Speculation, die er nun denkend zu verfolgen hat, recht lebendig angeregt ist.

S. 370. Nach Angabe der Reihenfolge der Dialogen.

Diese Folge stimmt mit der von Schleiermacher angegebenen im wesentlichen überein. Schleiermacher hatte sich mit Fr. Schlegel

zur Uebersetzung des Plato verbunden. Später zog sich letzterer zurück und überließ ersterem seine Vorarbeiten. Eine Ankündigung dieses Unternehmens mit inhaltvollen Bemerkungen über die platonische Philosophie und die rechte Art, sie zu studieren, findet sich im Entwurf unter Schlegels hinterlassenen Papieren und soll unter den Fragmenten an der hier einschlagenden Stelle vorkommen. Auch eine vollständige Uebersetzung des Phädon und Euthyphron ist vorhanden und dürfte vielleicht noch erscheinen, zum Zeugniß, wie unser verewigter Freund die Aufgabe einer Uebersetzung des Plato behandelt haben würde.

S. 371. d) Was die Mysterien zur Erhaltung des alterthümlichen Ernstes und zur Erweckung tiefern Nachdenkens gethan, wie aber auch ihre Symbolik, die nur von dem annoch reinern Sinne der Vorzeit richtig gefaßt werden konnte, in einer gesunkenen und frivolern Zeit verunstaltet wurde und zu Ausschweifungen und Obscönitäten vielfache Veranlassung gab, haben neuere Untersuchungen wohl gezeigt und beides genauer unterschieden. Man findet hierüber viele Belehrung in der gründlichen Recension des Lobeck'schen Aglaophamus (vom Herrn Professor Klausen in Bonn). S. A. L. Z. 1833. No. 153 — 156.

S. 416. e) Allerdings ist dieses Urtheil über die scholastischen Abstractionen nicht ganz ungegründet; ihre sogenannte natürliche Theologie läuft, wenn man von demjenigen, was sie aus der Offenbarung hatten, gänzlich absieht, auf eine abstracte Vorstellung vom Ens necessarium, realissimum, perfectissimum etc. hinaus, woran auch viele von den Lehrbüchern, welche bis auf die neuere Zeit die scholastische Weise beibehalten haben, noch immer kränkeln. Man glaubt dadurch recht gründliche und bis auf die erhabenste Höhe getriebene Begriffe von Gott der Jugend beizubringen, und doch ist man, genau betrachtet, in der Gefahr, den Begriff des lebendigen Gottes auf diesem Wege eher zu verlieren, als zu gewinnen, wenn man nicht an dem festhält, was das ewige Wort verkündigt hat. — Unter den Fragmenten werden an der einschlagenden Stelle noch manche wichtige Bemerkungen über die Scholastiker vorkommen und insbesondere auch jene Gefahr noch näher ins Licht gesetzt werden.

S. 423. f) Ueber die Kabbalah vergleiche man Kleuker's Schrift über das Emanationssystem; ferner Fr. v. Meyer's Abhandlung über diesen Gegenstand in den Blättern für höhere Wahrheit, 4te Sammlung, und Molitor's Philosophie der Geschichte oder über die Tradition.

S. 429. g) Diese Darstellung des Jakob Boehme scheint uns von hohem Interesse zu seyn. So wenig uns auch die Form dieses merkwürdigen Mannes selbst zusagen mag, da er vieles Disparate zu-

sammenmischt, viele Irrwege einschlägt und sich von seinen Gesichten oft viel zu weit führen und ganz gefangen nehmen läßt, so müssen wir doch nicht selten die Tiefe und Innigkeit seiner Gedanken bewundern. Der menschliche Geist geht hier in der ganzen Tiefe seines Bedürfnisses nach Gott sich selbst auf; jedes Vermögen der Seele ringt nach Gott, um sich in ihm zu ergänzen, sich in ihm zu verstehen. Es ist der lebendigste Geistes- und Herzenskampf um die Wahrheit in einem Maaß und in einer Art, wie vor und nach ihm bei keinem mehr, der außer der katholischen Kirche steht. Die zartesten Geheimnisse des katholischen Glaubens wurden von ihm gefaßt, aufgenommen und mit Innigkeit des Gemüthes betrachtet, wie z. B. das Geheimniß der Menschwerdung, der reinen Empfängniß in der heiligsten Jungfrau u. s. w. Daher hat auch J. Boehme so vielfach angeregt, sowohl früher, als im Verlauf des gegenwärtigen Zeitalters, und Alle, die eines höhern Elementes begehren und empfänglich sind, können seine Schriften nicht wohl unbeachtet lassen. Aber es ist auch manches gefährliche Element eingemischt, mancher Stein des Anstoßes liegt im Weg; insbesondere ist die Lehre von dem Urgrund (Ungrund) oder vielmehr Abgrund in Gott, und vom Verhältniß dieses Abgrundes zum Bösen nicht blos schwer verständlich, sondern auch, genau besehen, ein grundloser Irrthum, der in der neueren Zeit manche ähnliche nachgezogen hat und nur durch ächt katholische Erkenntniß vermieden werden kann.

S. 457. h) Ueber **Lessing's** Spinozismus sehe man das Gespräch zwischen ihm und Jacobi in des letzteren Schrift von der Lehre des Spinoza. Daß er und die bedeutendsten Denker der neueren Zeit nicht blos günstig von Spinoza dachten, sondern ihm auch huldigten, liegt vorzüglich darin, daß ihnen der wahre christliche Glaube mehr oder weniger abhanden gekommen war. Diejenigen, welche sich ihm wieder zuwandten, haben sich eben damit auch von Spinoza abgewandt, und es ist der christlichen Kritik ein Leichtes, trotz der so sehr gerühmten Consequenz und endlichen letzten Befriedigung, die man bei ihm gefunden zu haben meinte, doch seine ganze Blöße aufzudecken. Man vergleiche hierüber, was in der Beilage zu **Maistre's** Abendstunden von St. Petersburg: **kritische Beleuchtung der Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit** S. 590 ffg., vom Herausgeber gesagt worden ist.

Ebend. i) Man vergleiche die inhaltreiche Abhandlung über **Lavater** und **Hamann** von Fr. Schlegel in dessen deutschem Museum 1813 Februarheft.

S. 458. k) Diese Folgen waren damals noch lange nicht genug

entwickelt, um ihre Gefahren beurtheilen zu können; jetzt läßt sich Alles schon von einem höhern Standpunkte leichter übersehen und die Sache ist bis auf die äußerste Spitze hinaus getrieben.

S. 471. k 2) Wer von Fichte's letzter Epoche eine vollständige Kunde zu haben verlangt, den verweisen wir auf dessen hinterlassene Vorlesungen und auf die Briefe an seine philosophischen Freunde; Beides von seinem Sohn, dem Herrn Professor Fichte in Düsseldorf, verdienstlich herausgegeben. Auch die Staatslehre, die früher in Berlin erschienen, ist in dieser Hinsicht sehr wichtig. Ganz zum Ziel ist er freilich nicht gelangt, wie wir dies anderwärts zu zeigen gedenken.

S. 479. l) Die Lösung dieser Frage wird auch jeder Zeit schwierig, ja unmöglich bleiben, wenn man, wie bisher, den Blick nur auf Entstellung und Verunstaltung der göttlichen Offenbarung richtet, wenn man jene eigenthümlichen Zustände der menschlichen Seele, worin ihr Geist für ihn selbst annoch überwältigende Anschauungen seines eigenen Lebens und seiner Weltverhältnisse hat, nicht mit in Erwägung bringt. Solche Selbst- und Weltbeschauungen machen die Grundlage der indischen Veda's aus und gelten für göttliche Offenbarung, wie dies in der Schrift: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte urkundlich erwiesen ist.

S. 506. m) Der Verfasser ist, wie sich schon in den Vorlesungen über die Logik gezeigt hat, und fernerhin noch bestimmter erweisen wird, weit entfernt, die Fülle und Mannichfaltigkeit nur so überhaupt als zählbare oder als zahllose Vielheit zu nehmen, er nimmt sie vielmehr als in jeder bestimmten Einheit eigenthümlich unterscheidbar und gegliedert. Einheit oder vielmehr Einigkeit im Unterschiedenen und Unterschiedenes in Einigkeit macht ihm das Wesentliche des Begriffs aus, und dieser geistige Organismus des Begriffs gilt ihm als das Wichtigste in der Philosophie.

S. 507. n) Was der Verfasser in diesen Formeln anzudeuten gedachte, ist von der höchsten Wichtigkeit für die Philosophie: er wollte dadurch, wie dies der Fingerzeig auf den Dialog beweist, die lebendige Bewegung des Gedankens durch alle seine Unterschiede und Gegensätze, in allen seinen Verwicklungen bis zur Ausgleichung derselben und bis zur Ausmittelung seiner Vollständigkeit und vollen Lebendigkeit im Begriff bezeichnen. Für diese Ermittelung und volle Verständigung aller Elemente des Gedankens untereinander im denkenden Geist ist allerdings der wahre philosophische Dialog die vollständigste, lebendig persönliche Darstellungsweise.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Inhalt des zweiten Theiles.

		Seite
	Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern.	
	Erstes Buch. Einleitung und historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.	
1.	Von der Einleitung zur Philosophie selbst.	235
2.	Von der Kritik der Philosophie.	239
3.	Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zu einander.	243
	Von dem Empirismus.	244
	Von dem Materialismus.	250
	Von dem Skepticismus.	255
	Von dem Pantheismus.	262
	Von der intellectuellen Philosophie überhaupt.	270
	Vom intellectuellen Dualismus.	274
	Idealismus.	280
4.	Von den wechselseitigen Verhältnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus.	292
	Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik.	303
	Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung. — Die jonische Schule.	305
	Philosophie der Pythagoräer.	335
	Sokrates.	349
	Philosophie des Plato.	361
	Aristoteles.	386

Seite

Akademiker. 389
Epikuräer und Stoiker. 391
Die Alexandriner. 397
Die Scholastiker. 408
Die Mystiker. 419
Kritische Untersuchung der Logik. 493
Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie.
(Vom Herausgeber.) 508

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlegel, Friedrich <<von>>,

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 180
6 nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts

Bd.: 2

Bonn 1846

Ph.u. 637 r-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047550-6